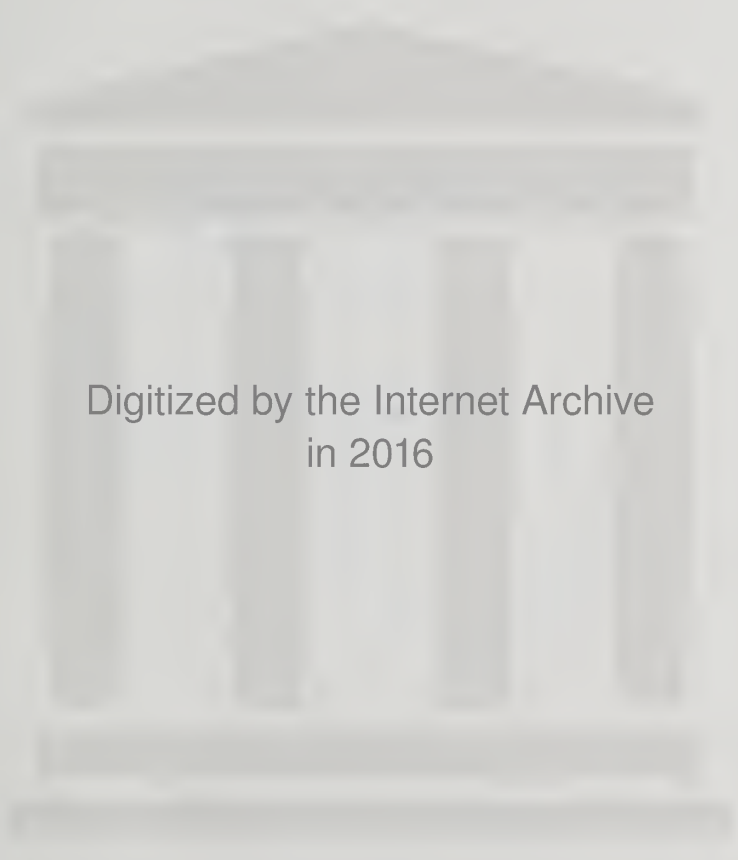




Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe132cole>

CIENCIA Y FE

AÑO XIII ABRIL - JUNIO 1957 - N.º 2

M. VIRASORO MERLEAU-PONTY Y EL MUNDO AL NIVEL
DE LA PERCEPCIÓN **147/157**

J. ADÚRIZ RÉGIMEN DE PREPOSICIONES EN EL VOCABU-
LARIO PAULINO DE PISTÉUO **157/161**

M. A. FIORITO KANT-SCHELER Y LA ÉTICA DEL FUTURO **163/172**

I. QUILES EL P. E. B. PITA Y SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO . **173/179**

M. PETTY LÓGICA TRADICIONAL Y LÓGICA MODERNA, SEGÚN J. T.
CLARK **181-186**

V. O. MARANGONI METAFÍSICA Y SENTIMIENTO **187/194**

RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: EL DETALLE DE LAS OBRAS
JUZGADAS EN ESTA ENTREGA, SE PUEDE VER EN LA CONTRATA-
FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS: SE PUBLICA LA PARTE DE
TEOLOGÍA DE LAS REVISTAS IBEROAMERICANAS • **LIBROS RECIBIDOS.**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA**

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

DIRECCION Y ADMINISTRACION

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL, FCSM. - ARGENTINA

SUSCRIPCION ANUAL

80 PESOS EN LA ARGENTINA

3 DOLARES EN SUDAMERICA

4 DOLARES EN OTROS PAISES

BIBLIOGRAFÍA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS **RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS**, A LA PRESENTACION DE LOS **LIBROS RECIBIDOS** POR LA REDACCION.

INDICAMOS A CONTINUACION LOS LIBROS JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SEÑALANDO SOLAMENTE LA PAGINA EN QUE SE HALLA EL DATO BIBLIOGRAFICO.

Alonso Ortiz, J., Kempis de la religiosa	237
Angrisanl, Mons. J., In Matutinis meditabor In Te	237
ARNOLD, F. X., FISCHER, B., Die Messe in der Glaubensverkündigung ..	214
ARNOLD, F. X., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte	214
BETTONI, E., Il Processo Astrattivo nella Concezione di Enrico di Gand	205
Bonaventure, saint, Itinéraire de l'âme en elle-même	237
Bonsirven, J., Le Règne de Dieu	237
BRUYÈRE, M., Le Cardinal de Cabrières	235
Cayré, F., Initiation à la Philosophie de saint Augustin	238
Chalx-Ruy, J., Saint Augustin. Temps et Histoire	238
CLARK, J. K., Conventional Logic and Modern Logic	181
Cruz, Tomás de la, El amor en su fundamento ontológico en Santo Tomás	238
ECHEVERRIA, L. de, El Matrimonio en el Derecho Canónico Particular Posterior al Código	231
ESTEBAN ROMERO, A., Predicación Viviente al Día	216
FERNANDEZ, J. M., Justicia Social	211
FISCHER, B., ARNOLD, F. X., Die Messe in der Glaubensverkündigung ..	214
GALLI, G., Tre Studi di Filosofia	208
GOMEZ NOGALES, S., Horizonte de la Metafísica Aristotélica ..	201
GRABMANN, M., Mittelalterliches Geistesleben ..	238
Hartmann, A., Toleranz und christlicher Glaube	238
HEINEN, W., Fehlformen des Liebestrebens ..	229
Hidalgo, A., Ejercicios Espirituales para niños ..	238
JUNGSMANN, J. A., Katechetik ..	224
— Catéchèse ..	224
— Catequética ..	221

KONIG, F., Religionswissenschaftliches Wörterbuch	213
Koninck, Ch. de, La Pléité du Fils	239
Lercher, F., Institutiones Theologiae Dogmaticae	239
Moré-Pontgibaud, Ch. de, Du Fini à l'Infini	239
Noldin, F., Theologiae Moralis	240
Owens, J., Saint Thomas and the Future of Metaphysics	240
PITA, E. B., Problemas Fundamentales de la Filosofía	174
— Theodicea	176
Rey, J., En el hogar	240
ROLDAN, A., Metafísica del Sentimiento	187
Roschini, G. M., Biblioteca Mariana Pio XII	241
RUBERT Y CANDAU, J. M., Fundamento Constitutivo de la Moral	165
SCHELER, M., Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik	163
— Il Formalismo nell'Etica e l'Etica Materiale dei Valori	163
— Le Formalisme en Éthique et l'Éthique Matériale des Valeurs	163
SCIMÈ, S., Fondamento e Valore del Conoscere	202
Valentín, M. E., Una Metafísica del Hombre	241
VARIOS, Catecismo Católico	220
— Recherches de Philosophie (II)	240
— The Role of Philosophy in the Catholic Liberal College	195
— Xenium	195
VERNET, M., L'Âme et la Vie	206
VIRASORO, R., Existencialismo y Moral	209
Walter, E., Maria Mutter der Glaubenden	241
Yunqueira, S., La religiosa a los pies de Jesús	241
ZAMBONI, G., La Dottrina della Coscienza Immediata	199

FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS

EN ESTA SECCION SEPARAMOS LOS ARTICULOS DE REVISTAS EN DOS CATEGORIAS: LA PRIMERA, DE REVISTAS IBEROAMERICANAS (DE ELLAS PRESENTAMOS UN FICHERO LO MAS COMPLETO POSIBLE); LA SEGUNDA, DE REVISTAS DE OTROS PAISES (NOS CONTENTAMOS CON UNA SELECCION DE SUS ARTICULOS MAS NOTABLES).

EL VALOR PRACTICO DE ESTA CLASIFICACION Y DE SU CRITERIO, CONSISTE PRINCIPALMENTE EN PODER ASI OFRECER, A LOS CENTROS DE ESTUDIO EUROPEOS, UN INSTRUMENTO DE TRABAJO QUE, SIN DESCUIDAR LO MEJOR DE SUS PUBLICACIONES FILOSOFICAS Y TEOLOGICAS, SE ESPECIALIZA EN NUESTRA LITERATURA IBEROAMERICANA; Y, POR TANTO, COMPLEMENTA LOS FICHEROS DE REVISTAS PUBLICADOS EN EUROPA, QUE NO POCAS VECES ADOLESCEN DE LAGUNAS EN LO QUE RESPECTA A NUESTRAS PUBLICACIONES.

LOS ARTICULOS MAS RICOS DE CONTENIDO ESPECULATIVO O HISTORICO, LOS CLASIFICAMOS DOS O MAS VECES, PARA FACILITAR SU CONOCIMIENTO.

ACEPTAMOS CUALQUIER SUGERENCIA QUE NOS ORIENTE EN EL PERFECCIONAMIENTO DE ESTE INSTRUMENTO DE TRABAJO CIENTIFICO INTERNACIONAL.

CIENCIA Y FE

1957
ABRIL - JUNIO
XIII
2



COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA

•

MERLEAU - PONTY

y el mundo al nivel de la percepción

Por MANUEL VIRASORO, S. I. (San Miguel)

La fenomenología existencial de Merleau-Ponty se presenta, en cierto modo, a continuación de Husserl, como un intento por cicatrizar la antigua herida que laceraba la especulación filosófica. Por un lado, se presentaba la pretensión de reducir el saber sobre el mundo a una mera constatación de hechos, unida a la explicación causal que coligaría entre sí antecedentes y consecuentes. Por el otro, se pretendía hacer de lo justificable ante el tribunal de la diosa razón el único criterio de realidad. No podemos, sin embargo, conformarnos con esa noción de saber propugnada por el empirismo que no consistiría sino en el mero registrar de hechos por un pensamiento pasivo, ni tampoco aceptar la constitución a priori de la realidad por los caminos del logicismo o del idealismo subjetivista. El verdadero saber ha de ser cosa muy distinta del esfuerzo por unir dos sustancias que, arbitrariamente, han sido declaradas, de antemano, como heterogéneas. Tal parece ser el caso en Descartes. Y si Husserl aceptaba el mismo punto de partida del *cogito*, adoptado por el filósofo francés, de ningún modo pretendía reducir la conciencia, en su presencia carnal, a las dimensiones de un sujeto pensante enfrentado sólo con su pensamiento. Esa pretensión de retirarse a una conciencia pura y desencarnada para constituir luego la realidad, en un movimiento de sístole y diástole espiritual, falsea la originalidad de la conciencia humana. El *cogito* que Husserl adopta como punto de partida es una intencionalidad, una presencia de la conciencia en las cosas mismas y una presencia de las cosas a la conciencia. El *cogito* encuentra entonces hechos *signifi-*

cativos. Podemos y debemos cerner esos hechos, y describirlos, procurando llegarnos a su *significación* original. Pero esto no significa que hemos de realizar un análisis para descomponer lo vivido en dos elementos: un hecho y una significación. La pretensión de romper la unidad del hecho-significativo no llevaría sino a falsear la vivencia, puesto que lo que permite la aparición del hecho es la intencionalidad o significación de que en su aparecer a la conciencia se halla investido. Husserl, sin embargo, habiendo partido de las matemáticas, se preocupaba especialmente por obtener las esencias en una descripción neutra de lo vivido que dejaba explícitamente la existencia, afirmada por el sentido común, entre paréntesis. Un tal planteamiento, hacía economía de la cuestión metafísica puesto que ésta pretende llegarse, no tanto a *lo que* las cosas son, cuanto al existir mismo de las cosas. Merleau-Ponty, fenomenólogo existencialista, ha suprimido el paréntesis e integrado la existencia a la esencia. Pero tal integración lanza a su filósofo por los senderos que conducen a la metafísica.

Aquí hemos usado el término *existencia* en una acepción que es ajena a la filosofía existencialista. Donde nosotros decíamos existencia, Merleau-Ponty dice realidad: "Si puedo hablar de sueños y realidad, interrogarme sobre la distinción entre lo imaginario y lo real, y aún poner en duda lo real, es porque esta distinción está hecha para mí antes del análisis, es porque tengo una experiencia de lo real y de lo imaginario, y el problema consiste entonces en explicitar nuestro saber primordial de lo real, describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No es necesario preguntarnos si percibimos verdaderamente un mundo, debemos decir, por el contrario: el mundo es aquello que percibimos"¹.

Esta afirmación radical de realidad proviene del punto de partida que la filosofía existencialista asume. Por *existencia* se designa el modo de ser propio del hombre. Y no ciertamente el hombre como naturaleza abstracta, sino ese ser

¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, pág. XI.

concreto que somos todos y cada uno de nosotros, siendo tal cual y no tal otro, colocado en este lugar y viviendo en este tiempo. Este modo de ser del hombre es señalado por las expresiones de *ser-en-el-mundo* y *ser-en-situación*, para indicar su contingencia y facticidad, al mismo tiempo que una capacidad para proyectarse fuera de toda situación dada. Una civilización y cultura determinadas han contribuido a modelarlo, y una familia y clase social han dejado sus huellas en las estructuras de su conducta, de tal suerte que todo su comportamiento traduce esas influencias. Pero, como queda dicho, el *ser-en-situación* connota más que una facticidad, que una pura situación de hecho. Esa expresión “no significa, como pretenden algunos, que el hombre no es más que su situación, sino que quiere recordar que ser hombre es hallarse insertado, en alguna manera, en el universo espacio-temporal y en un universo más amplio, del cual, el mundo del Espacio y del Tiempo, no es sino una expresión imperfecta y aproximativa”². El hombre se nos presenta, así, como entrando en íntima relación con los seres en medio de los cuales se halla, a partir de una situación que le es dada, no como una prisión, sino como el trampolín en que toma impulso para lanzar sus proyectos. Su trato y familiaridad con las cosas y con los otros le hace posible el conocerse y el conocerlos. No se trata, principalmente, del conocimiento teórico, sino, más bien, de ese saber “arreglárselas” con las cosas, constitutivo del conocimiento práctico, aunque el primero entra también en la cuenta como un modo *atenuado* del quehacer, un modo *deficiente* (Heidegger) de la preocupación humana en el mundo (Sorge). Y es precisamente en su entrar en contacto familiar con las cosas y los otros, que el hombre se nos manifiesta como *existencia*, es decir, como capaz de darse cuenta del ser³. Esta existencia, por la que el hombre sale en cierta manera de la situación original (*ex-sisto*), se nos manifiesta como la trascendencia misma⁴. Sin dejar de estar en el mundo, el hombre

² Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, París, 1940, pág. 32.

³ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Tübingen, 1916, pág. 218.

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 1929, pág. 38.

se levanta por sobre él en un esfuerzo por transformarlo o, al menos, modelarlo. De esta suerte, ser-en-el-mundo significa idénticamente, para el hombre, hallarse dedicado al mundo, en una presencia transformante que es humanización del medio y de la naturaleza. La existencia no es sino esa trascendencia inmanente al mundo o, en otras palabras, el proyectarse transformador del ser-en-el mundo⁵.

Claro está que en esta perspectiva el hombre y el mundo nos son dados juntamente, en un entrelazamiento radical anterior a la conciencia misma refleja que el hombre pueda tomar de su situación. Husserl mismo había asignado como esfuerzo fundamental de la fenomenología la captación de esa plataforma universal de nuestra creencia en el mundo, presupuesta por toda *praxis*, tanto por la praxis de la vida como asimismo por la praxis del conocimiento teórico⁶.

Merleau-Ponty, aun reconociendo, en el prólogo a su "Phénoménologie de la perception" las hesitaciones de la fenomenología para definirse en su intención filosófica y asignarse un objeto preciso, sostiene, con mucho acierto, que ella parece salir al encuentro de las aspiraciones del hombre moderno. Reinaría, en cierto modo, un determinado hastío por las explicaciones racionales y la humanidad estaría sintiendo, vivamente, la necesidad de caer en cuenta de la realidad. No es una explicación lo que ella necesita, sino un darse cuenta, lo más fielmente posible, de la situación en que se encuentra; una segunda lectura, en el nivel del pensamiento, de la experiencia humana total. Una reflexión será necesaria, pero ella procurará no romper el contacto con la situación fundamental que procura describir. "La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia, como fundamento del mundo. Ella toma, solamente, distancia para ver surgir las trascendencias, distiende los hilos intencionales que nos atan al mundo, para hacerlos aparecer"⁷. No otra cosa pretendía Marcel abogando por la *participación y reconocimiento* como métodos del filosofar. Pa-

5 Leo Gabriel, *Existenzphilosophie*, Wien, 1951, pág. 120.

6 Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948, pág. 25.

7 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, pág. VIII.

ra que la reflexión no falsee la realidad es menester mantenerse durante ella en la *participación* al ser que caracteriza la actitud prerreflexiva. De esta suerte, lo que emerja en la conciencia será precisamente la participación al ser anterior a la conciencia, y que Marcel califica de participación inmergida⁸. Esta investigación de lo prerreflexivo conserva toda la contingencia y finitud de la situación humana, procurando sólo reencontrar las líneas de fuerza que precisan su significación⁹. Tal reflexión es muy otra que aquella calificada por Marcel como *espectadora*, que rompe el contacto primitivo de la conciencia con las cosas y hace desaparecer la significación que las animaba. Asimismo, es rechazada, por Merleau-Ponty, la reflexión que pretendiera remontarse a un absoluto para no aceptar el hecho primitivo sino al través de una cascada deductiva.

Lo interesante de la obra de Merleau-Ponty es que ella se constituye como centro de condensación de varias tendencias criticadas, reestructuradas y unificadas según los estudios originales que el autor ha realizado especialmente en el dominio de las ciencias humanas. "La structure du comportement", que es el título de la primera obra de Merleau-Ponty, resume, en modo original, las tendencias de la Psicología de la forma (*Gestalttheorie*) y del *behaviorismo* americano. En ellas realiza el autor la búsqueda de una *estructura* de la conciencia que respete la unidad, existente de hecho, entre esa conciencia y el mundo real que en ella se expresa, señalándonos, al mismo tiempo, el lugar donde se realiza dicha búsqueda que es el *comportamiento*. Se lleva así a cabo una síntesis que, negando privilegios a la interioridad, no se limita, sin embargo, a una mera descripción de lo exterior. Su intento es "comprender las relaciones de la conciencia con la naturaleza orgánica, psicológica y aun social"¹⁰. La misma tarea se prosigue en la segunda obra fundamental, que es la "Phénoménologie de la perception", donde se hace explícita referencia a una intención

⁸ Gabriel Marcel, *Le Mystère d'Être*, I, París, 1951, pág. 133.

⁹ Gusdorf, *Traité de Métaphysique*, París, 1956, pág. 145.

¹⁰ Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, París, 1942, pág. V.

descriptiva de esa unidad original o irreductible que es el hombre, captado en su presencia corporal al mundo.

Observada en el nivel de la percepción, la realidad humana nos evidencia la imposibilidad de considerar la conciencia como una cosa enfrentada a otras, con las cuales entraría en relación causal. Manifestar tal imposibilidad es precisamente el objeto de la tesis que Merleau-Ponty defiende en su "Structure du comportement". La pretensión de coligar la reacción y el estímulo por un nexo causal, se revela inepta. La respuesta orgánica depende no sólo de la naturaleza del excitante, sino, conjuntamente, de la situación total del organismo y de la intención que lo anima en momentos de recibir el estímulo. La primera de estas dos condiciones, es decir, la situación global del organismo, toma en cuenta las investigaciones de la Psicología de la Forma en cuanto nos muestran que un mismo excitante puede provocar reacciones distintas y aun opuestas según las diversas disposiciones en que el organismo, como totalidad, puede hallarse. La segunda condición toma en cuenta la intencionalidad que anima al organismo excitado, y acepta así un elemento esencial de la fenomenología con todas las ampliaciones que él ha recibido del existencialismo.

En su segundo libro, "La Phénoménologie de la perception", como bien nota De Waelhens ¹¹, se coloca Merleau-Ponty en el plano de la experiencia natural y espontánea para realizar una crítica implacable contra la pretensión de colocar la sensación como elemento de base de la experiencia humana. Aquellos que consideran así la sensación como último elemento constitutivo de la experiencia, pretenden afirmar una coincidencia del sujeto con lo sentido en un choque indiferenciado, instantáneo y puntual. Pero, precisamente, ese intento de construir la experiencia por medio de elementos inmutables, proviene, no de una narración fiel de la experiencia humana, sino del análisis tardío que una conciencia científica hace sobre la percepción original. Según la Psicología de la Forma: una figura sobre un fondo, es el dato más simple que podemos obte-

¹¹ De Waelhens, *Une Philosophie de l'Ambigüité*, Louvain, 1951, pág. 10.

¹² Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, París, 1945, pág. 12.

ner. No se puede, por ello, establecer una correspondencia puntual entre la realidad y el organismo.

Todos esos análisis nos ponen de manifiesto la originalidad de la conciencia encarnada y señalan las relaciones íntimas que la ligan al cuerpo en que se encarna. Ese cuerpo, que está a la base de la percepción y por ende de la presencia consciente al mundo, no debe ser considerado como una cosa vinculada extrínsecamente a la conciencia. Él la constituye como punto de perspectiva sobre el mundo y lugar de arranque para toda acción posible. Sartre había ya señalado este carácter del cuerpo: "Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho para toda acción posible sobre el mundo: tal es mi cuerpo, tal es él para mí. No es, por lo tanto, una adición contingente a mi alma, sino, por el contrario, una estructura permanente de mi ser, y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia, como conciencia del mundo y como proyecto trascendental hacia mi futuro"¹³.

La descripción que se nos ha hecho de la conciencia encarnada nos permite ya caer en la cuenta que el mundo, presente en la percepción, no puede ser considerado como una totalidad de objetos independientes de aquél que los percibe. El mundo está penetrado de espíritu por la estructuración que en el aparecer a la conciencia alcanza. Y por ello, para penetrar en el mundo, debemos retomar el camino vivencial que le permitió estructurarse. Tal sería, según Merleau-Ponty, la tarea propia de este siglo, preocupado por darse cuenta del mundo; la de explorar lo irracional e integrarlo en una razón dilatada¹⁴. Ese irracional "es el mundo anterior al conocimiento y sobre el cual el conocimiento habla siempre, y con respecto al cual toda determinación científica es abstracta, señalativa y dependiente"¹⁵.

Al comienzo de nuestro artículo habíamos señalado la pretensión de la fenomenología existencialista por constituir una tercera vía que resolviera las antinomías del positivismo y del idealismo. La finalidad perseguida es, como conviene a toda filosofía, la de dar cuenta de la totalidad de la realidad, expre-

¹³ Sartre, *Être et Néant*, N. R. F., 1943, p. 392.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, 1948, pág. 125.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pág. III.

sada por las nociones de ser y verdad. Podemos, sin embargo, preguntarnos si el punto de partida propuesto, vale decir, el aparecer del mundo en la vivencia prerreflexiva de la conciencia encarnada y el método de la pura descripción fenomenológica son capaces de realizar la tarea asignada. En un artículo ulterior analizaremos la noción del cuerpo que tal planteamiento postula, para mostrar, desde el interior mismo de la actitud adoptada, el carácter secundario de dicha noción. La conciencia vivida del cuerpo, más que punto de partida, habrá de revelárenos como el fruto de una lenta experiencia, no sólo del individuo, sino aún de la misma humanidad.

Por ahora nos ceñiremos a hacer patente la limitación a que se condena la fenomenología existencialista por su actitud de menosprecio respecto de la conciencia positiva y el pensamiento causalista y objetivante. Todo lo que las ciencias antropológicas, sea la anatomía, fisiología, biología, sociología y tantas otras, nos han aportado para el conocimiento del hombre, es considerado como incapaz de suministrarnos un dato revelador sobre la situación del ser-en-el-mundo. Un filósofo como De Waelhens, que ha realizado estudios tan notables sobre Heidegger y Merleau-Ponty, nos dice lo siguiente: "Una filosofía que pretende fundarse sobre la experiencia que el hombre tiene en sí mismo y aportar una explicación integral de ella, debe negarse absolutamente todo punto de vista en que el hombre es considerado del exterior (como nosotros consideramos los insectos o el reino vegetal) y, en particular, toda consideración del ser humano como realidad biológica. Porque el equívoco consiste, justamente, en pensar que la experiencia que tenemos de nosotros mismos como existencia carnal, se halla traducida en el objeto de la ciencia biológica, y que así, no tenemos más que referirnos a ésta para comprender a aquella"¹⁶. Es claro que, se establezca así, una separación infranqueable a la que se atribuye valor ontológico, cuando en realidad ella proviene solamente de la perspectiva de inteligibilidad escogida. Cuando el hombre es considerado como conciencia, aún en su encarnación,

¹⁶ De Waelhens, *Signification de la phénoménologie*, Diogène, 5, pág. 58.

claro está que no puede haber una ciencia de dicha conciencia y sólo podrá haber comprensión o explicitación de ella. La ciencia, en efecto, aun tratando del hombre, debe referirse necesariamente a un hombre universal y neutro, que sea el mismo para todos, cosa que contradice a la conciencia totalmente singular e irrepetible propia del ser-en-situación. La fenomenología no considera como función del pensamiento sino la capacidad de traducir e iluminar, para hacer transparente y expresar en lenguaje la obscuridad de la realidad prerreflexiva. Deja, por tanto de lado, aquella actividad o función del pensamiento que traduce en símbolos utilizables esa misma realidad. Como primer grado de esta función intelectual se nos presenta la capacidad de dar un nombre a los elementos del mundo presente en la percepción. Este nombrar, en cuanto pone una serie de apelativos al servicio del hombre, es reflejo significativo de su poder respecto de las realidades nombradas. Aplicar un nombre al mundo, decía Williams James, es, en cierto sentido, poseer el mundo. La designación de nombres en un mapa geográfico permite constituir una región determinada en campo de disponibilidad para una operación militar. Y si la palabra se nos presenta ya, en la atribución de nombres, como instrumento para disponer de las cosas, mucho más satisfacen tal objetivo las representaciones conceptuales y los juicios. Los conceptos determinan claramente límites de las realidades y de los hechos, traduciendo así la experiencia prerreflexiva en una posibilidad mayor de intervención humana. Y por los juicios se establece una red de aplicaciones posibles y relaciones ordenadas entre sí que hacen al mundo disponible para los proyectos humanos. El hombre del existencialismo es precisamente el ser capaz de entrar en trato con las cosas y servirse de ellas. Pero todo servirse de las cosas es incluirlas en una finalidad determinada que postula la capacidad de escoger tales cosas en lugar de tales otras. Es esta función utilitaria del pensamiento que las ciencias utilizan en sus construcciones, permitiendo a la realidad manifestarse a la conciencia según un plano de inteligibilidad distinto de aquél meramente descriptivo o traductivo que pretende usar la fenomenología. El

cuerpo y el mundo, al ser llevados por la descripción fenomenológica al nivel del pensamiento, forman una determinada red de inteligibilidad. Pero ese mismo cuerpo y ese mismo mundo alcanzan también una red de inteligibilidad determinada al ser llevados al nivel del pensamiento por la función utilitaria o científica del mismo. La realidad humana, de que tenemos constante experiencia, nos urge el conectar niveles de inteligibilidad. Por esto, el muro que entre ellos levanta la fenomenología, es echado por tierra por la menor tableta de aspirina. Este pequeño medicamento, descubierto por el pensamiento científico y administrado por un hombre de ciencia, tiene la virtud de modificar mi vivencia del dolor.

Este último hecho es un escándalo ininteligible si nos mantenemos en el nivel puro de la descripción. No hay mancha, en ese orden, de establecer una conexión entre un objeto no vivido y una vivencia.

Para abrazar la totalidad de lo humano parece, pues, necesario respetar la originalidad de los distintos niveles inteligibles en que la realidad puede presentarse. El conocimiento que tenemos de las cosas proviene, no sólo del orden de la vivencia inmediata, sino también del orden de la actividad transformante y utilitaria, como asimismo del de la intelección discursiva. Las ciencias que objetivizan la realidad para ponerla a nuestra disposición no deben ser menospreciadas como incapaces de revelarnos esa misma realidad. Ellas constituyen, más bien, un momento de la conciencia. Nuestro esfuerzo por comprender la situación global humana debe llevarnos a situar las relaciones causales en el tejido mismo de las significaciones vividas. Con ello, lo que la ciencia ha objetivado, no aparece ajeno a la realidad humana, sino que es puesto al servicio de posibilidades de realización personal.

Hemos de sostener que, si en la percepción se estructura, a un nivel primario, el mundo del hombre, esa estructuración encierra ya la significación de disponibilidad para los proyectos del ser-en-el-mundo. La misma transcripción en la conciencia de la realidad prerreflexiva debe hacer descubrir esa significación de disponibilidad y por ende el ejercicio de aquella

función del pensamiento causal y objetivante capaz de actualizarla. El mundo no aparece como disponible sino porque el hombre se presenta simultáneamente como capaz de disponer de él. Sólo aceptando así el ser completada por el ejercicio o la función transformante del pensamiento científico puede la fenomenología superar las limitaciones a que con un método puramente descriptivo se condenaría.

REGIMEN DE LAS PREPOSICIONES

en el vocabulario paulino de pistéuo

JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I. (San Miguel)

Para Pablo aceptar la fe es introducirse en la esfera de un movimiento sobrenatural que no conoce límites en su desarrollo: la exigencia radical del “haber creído” inicial es pasar perpetuamente “de fe en fe”, hasta que venga *to téleion* y quede eliminado *to ek mérous* (1 Cor. 13, 9-1).

El fiel es el extremo variable del vínculo de la fe. En otro extremo está Dios o Cristo.

A Dios, la fe se refiere preferencialmente con construcciones de movimiento; a Cristo, con construcciones estáticas. Se tiene *fe eis Zeón* (Rom. 10, 14), *epí Zeón* (Rom. 4, 5; 5, 24), *prós Zeón* (I Tes. 1, 8) y también simplemente *Zeó* (Rom. 4, 3 y Gal. 3, 6, pasajes ambos en que se cita la versión de los LXX; Tit. 3, 8). En cambio encontramos la fe *epí Xristó* (Rom. 9, 33; 10, 11: cita de Isaías; I Tim. 1, 16), *en Xristó* (Ef. 1, 5; Col. 1, 4; I Tim. 3, 13; II Tim. 3, 15; Gal. 3, 26), y la *pístis les. Xristoú* (Rom. 3, 22; Gal. 3, 22; Rom. 3, 26; *Iesoú*; Gal. 2, 16 y Fil. 3, 9: *Xristoú*; Efes. 3, 12: pronombre *Iesoú Xristoú*; Gal. 2, 20; *tou uiou tou Zeou*). Además una vez se aplica a Cristo la construcción con sólo dativo (II Tim. 1, 12: *oída gar o pepisteuka*), otra vez *prós* (Filem. 5); y tres veces *eis* (Gal. 2, 16; Col. 2, 5; Fil. 1, 29) ¹.

La ausencia total de construcciones estáticas en relación a Dios, y la recurrencia marcada de tales construcciones en el

¹ En una ocasión —1 Tim. 3, 16— Cristo aparece como sujeto de *pistéuein* en forma pasiva: *epistéuze en kósmo*. Dejamos de lado esta construcción, porque el pasaje es comúnmente admitido como cita de un poema litúrgico: cfr. Lock, *Pastoral Epistles*, p. 44-45; A. Boudou, *Les Épîtres Pastorales*, p. 130; L. Cerfaux, *Le Christ dans le Théologie de St. Paul*, p. 280-282.

caso de Cristo, revela claramente una intención en la manera de concebir y expresar la orientación de la fe. La fe se dirige radicalmente hacia Dios (*eis*, *prós*, *epí* acus.). Pero su impulso necesita a Cristo como punto de apoyo esencial (*en* y *epí* dat.), porque la fe es característicamente *pístis Iesoú Xristoú*: Cristo es la revelación de Dios en quien se origina la fe; la garantía que la respalda; el ambiente vital en que se desarrolla; y la clave en que se resume todo el orden sobrenatural al que está anclada².

El comienzo de la Epístola a los Colosenses (1,2-2,5) sintetiza los dos puntos de vista.

Cristo es *eikón tou Zeoú tou aorátou* (1, 15) (cfr. 2 Cor. 4, 5): la revelación visible y quasi-presencial de Dios invisible³.

² Para R. G. Bandas el diferente uso preposicional en los complementos del *pistéuein* paulino no marca matiz alguno de pensamiento; serían el simple resultado accidental de un modo de expresión hebreo combinado con una tendencia lingüística de la *koiné*: "What the classic Greek ordinarily expressed by the dative, as *pistéuein tini* the Hebrew is obliged to render by a preposition. Now the Greek of the New Testament frequently imitates the Hebrew construction, either because the Jewish writer unconsciously followed the syntax of his mother tongue, or because the LXX influenced his style. The *koiné* had much the same influence, for there we notice a growing antipathy for the dative. And if this tendency was characteristic of verbs used to denote local position, *a fortiori* would this be the case for verbs of moral significations as where the writer was free in his choice of *eis* or *en*, since the Hebrew had only one preposition (*l*) to express either the one or the other, and since the classic Greek in the majority of these cases employed no preposition at all...". *The Master Idea of Saint Paul's Epistles*, pág. 333.

Es cierto que en la *koiné* las diferencias preposicionales tienden a esfumarse. Pero en todo el epistolario del NT., y particularmente en las Epístolas de Pablo se retiene la distinción entre *eis* y *en* (cfr. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, n. 76-81). A este indicio general se añade que en el régimen paulino de *pistéuein* se descubre una orientación significativa, paralela a la que semejantemente se observa en el régimen de *klízein*. (Véase el texto). Por otro lado Pablo conocía y usaba la construcción de *pistéuein* con sólo dativo.

"Darüber ist nicht der geringste Zweifel möglich, dass Glauben restlos durch Christus bestimmte Haltung ist, nur auf Christus hin möglich und ebenso nur von Christus her, und zwar vom gegenwärtigen Christus her, und auf ihn hin. Christus hat diese Möglichkeit gestiftet sie ist mit ihm gegeben, sie besteht in ihm. Durch den Glauben geschieht gerade das, dass einer in der Christus-sphäre existiert durch den Glauben ist ihm Christus lebendige, gegenwärtige Macht (siehe das Zitat aus Eph. 3, 17) Daher ist Glaube und Christus weithin oft dasselbe...". E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe*, p. 67.

Sobre el sentido de la fórmula *pístis Iesoú Xristoú*, cfr. Prat F., *La Théologie de Saint Paul*, II, p. 543-544; J. Bonsirven, *L'Evangile de Paul*, p. 179; M. Meinerz, *Théologie des NT.*, II, p. 127.

³ Cfr. J. Huby, *Les Epîtres de la Captivité*, p. 37; F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, I, p. 343-345.

En Él “habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (2, 9), y por eso en Él se puede palpar y ver con manos y ojos de hombre el misterio de Dios (1, 26-27). Más aun. El mismo es el misterio de Dios hecho patente (2, 2: eis *epígnosin touú misteríou touú Zeoú Xtoú*...) ⁴. Dios habita en “una luz inaccesible ningún hombre lo veía ni lo podía ver” (I Tim. 6, 16). A través del velo de la creación se percibía oscuramente el latido viviente de su presencia (Rom. 1, 19 ss); a lo largo de los tiempos Moisés y los Profetas servían de intermediarios a su palabra (Rom. 3, 21; cfr. Hebr. 1, 1-3). Pero ni la manifestación del ser divino en la creación ni el diálogo que mediante sus enviados entablaba con el hombre, constituían una manera de presencia totalmente luminosa. Creación y profecía eran gestos inconclusos, fragmentarios y elementales. Los dos se tendían hacia Cristo en una indefinida proyección de espera.

La creación (Rom. 9, 19-23) sometida a su pesar a “la vanidad” —convertida en una cosa anómala y absurda, en una realidad vacía que no daba lo que prometía, en un irracional e injusto contrasentido; un mundo dislocado— espera ansiosa e impacientemente la “revelación de los hijos de Dios” ⁵. La profecía se endereza a Cristo como a su término (Rom. 1,2; 3, 21-22; 1 Cor. 10, 11), sin Cristo es incomprensible y sin contenido (2 Cor. 4, 14-16); es la sombra del cuerpo que es Cristo (Col. 2, 16-17) ⁶.

Ahora en Cristo la revelación de Dios se hace deslumbrante y total. Porque Cristo es *protótokos páses ktíseos* (ibid. 1, 5). Todo lo creado —terreno y celestial, visible e invisible— ha sido creado *en autó* (ibid. 1, 16): El es “el principio mismo de su existencia, el centro supremo de unidad, de armonía, de cohesión, que da al mundo su sentido, su valor y por ende su realidad, o

⁴ Para la puntuación de esta frase cfr. J. Huby, *Les Epîtres de la Captivité*, p. 54-55; T. . Abbott, *Ephesians and Colossians*, p. 239-241.

⁵ Cfr. M. J. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 204-210.

⁶ “Saint Paul ne nie pas l'idée d'une révélation commencée dans l'Ancien Testament, des promesses de salut proclamées par les prophètes: tout au contraire, il nous montre la Loi et les Prophètes annonçant et préparant l'Evangile. Mais l'Ancien Testament ne contenait pas la “manifestation” du salut promis. Cette manifestation dans le Nouveau Testament a été si lumineuse, si éclatante, que tous le temps qui ont précédé peuvent être considérés comme des temps de pénombre et de silence”. J. Huby, *Les Epîtres de la Captivité*, p. 52.

—para usar otra metáfora— como el foco, *the meeting point* (Lighfoot), en que se unen y convergen todos los hilos, todas las generatrices del universo. Quien tuviera una visión instantánea del universo total —pasado, presente y futuro— vería todos los seres suspendidos ontológicamente a Cristo, solamente por Él definitivamente inteligibles”⁷. Todo subsiste *di' autón kai eis autón* (ibid. 1, 16): la dependencia de lo creado en relación a Cristo es un hecho continuo: Él está creando lo creado (*éktistai*). Y lo creado existe continuamente para Él; en Él encuentra el “cosmos” el principio coordinador que le da sentido y le arranca a la “vanidad” de su aislamiento: *ta pánta en autó sunésteken* (ibid. 1, 17)⁸.

También en el orden de la redención Cristo lo es todo⁹. Él es *e kefalé tou Sómatos, tes ekklesías, arjé, protótokos, ek tón nekrón* (ibid. 1, 8): la fuente de donde brota la actividad sobrenatural que se desenvuelve en los fieles, y el hombre en quien comienza la reparación de todos los hombres¹⁰. Por eso convergen en Él todas las promesas de la revelación profética (2 Cor. 1, 20; Tit. 1, 3). Él es la plenitud del antiguo orden de la promesa *télos nóμου eis dikaiosínen pantí tó pistéuonti* (Rom. 10, 4); y “la fe” —el nuevo orden edificado sobre Cristo— no es la abo-

⁷ J. Huby, *Les Épîtres de la Captivité*, p. 40. La fórmula *en autó* no puede ser interpretada como “causa ejemplar”: “however attractive this interpretation may be, it is inconsistent with *ektísze*, which expresses the historical act of creation, not a preceding *einai en autó*. Nor has it any support elsewhere in the N.T.”. T. K. Abbott, *Ephesians and Colossians*, p. 214.

⁸ “*eis autón*. The conditions of existence of the created universe are so ordered that without Christ cannot attain its perfection. This *eis autón* is nearly equivalent to *di'ón* in Heb. 2, 10. He is Alpha and Omega, the *arjé kai télos* (Apoc. 22, 13). This *eis autón éktistai* is the antecedent condition of the subjection of all things to Christ, 1 Cor. 15, 24-28”. T. K. Abbott, *Ephesians and Colossians*, p. 216.

⁹ “Aussi bien, pour Saint Paul, création et rédemption sont étroitement liées. Celui-là seul pouvait restaurer l'homme pécheur et le ramener dans le droit fil de sa destinée, qui l'avait créé dans sa pureté originelle. Comme la création, par le péché de l'homme, avait été déviée de sa fin, privée qu'elle été d'êtres intelligents et libres qui la rapportassent à son Créateur, la rédemption de l'homme par le Christ aura son retentissement dans l'univers. C'est en se plaçant dans cette perspective que Saint Paul a exposé le rôle du Christ dans la création et le gouvernement du monde, non pour se livrer à des spéculations cosmologiques, mais pour mettre dans tout son relief sa place au centre de la religion et l'amplitude inégalée de sa mission rédemptrice”. J. Huby, *Les Épîtres de la Captivité*, p. 43.

¹⁰ Cfr. J. Huby, *Les Épîtres de la Captivité*, p. 44.

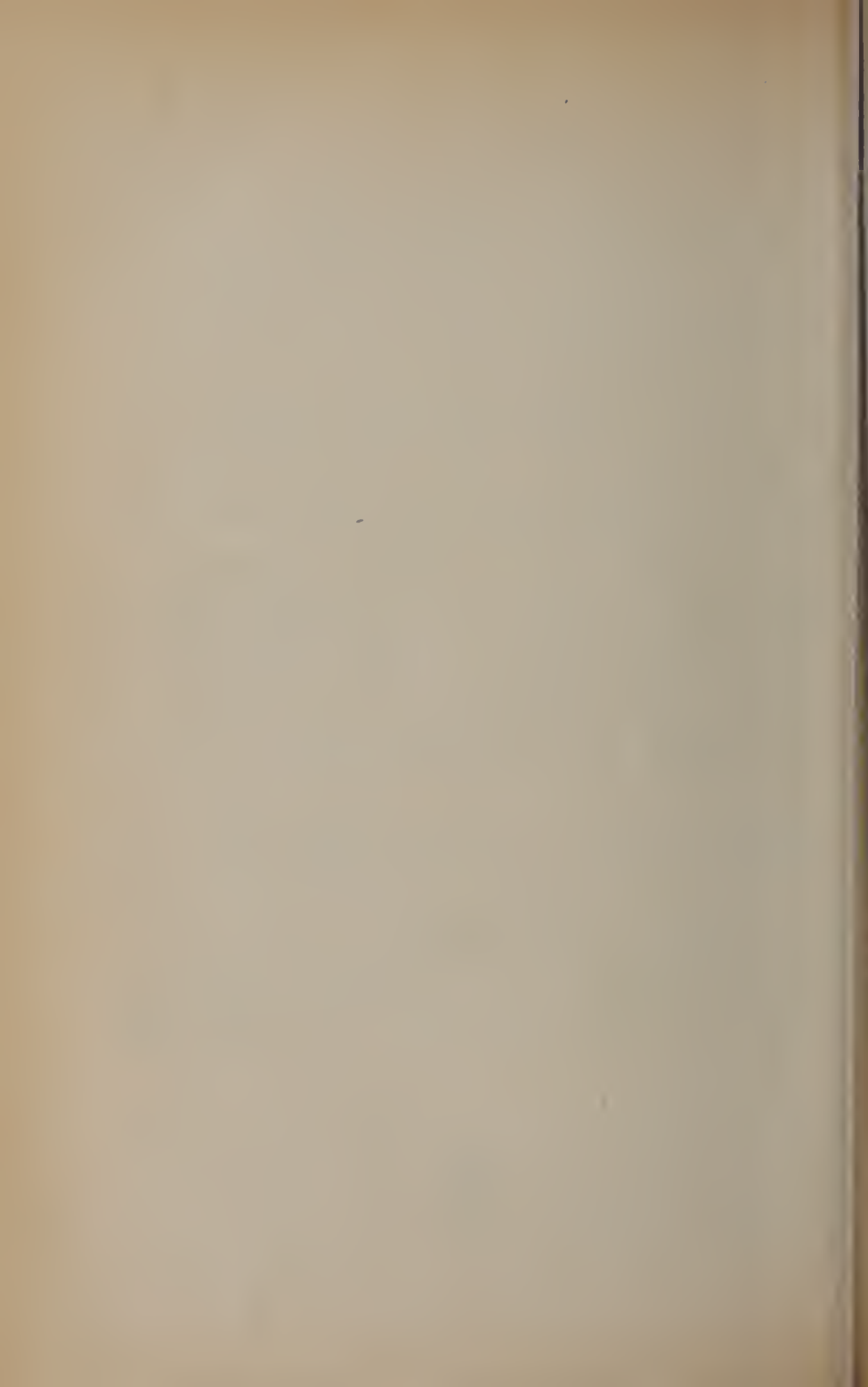
lición sino la única afirmación auténtica de la ley (Rom. 3, 31).

Cristo es la plenitud de todo: de la creación y de la Redención (Col. 1, 19). Por eso es la plenitud de la revelación de Dios, la clave que descifra toda la revelación anterior. En Él termina el tiempo del silencio y la penumbra, y el gesto divino se cierra unificado en la totalidad de su sentido (Col. 1, 25-28; también Rom. 16, 25-26; 1 Cor. 2, 7-10; Efes. 3, 5; Tit. 1, 2-3; 2 Tim. 1, 9-10; comparar Heb. 1, 1-2).

Si es lícito arriesgar una figura, diríamos que Él es la frontera en que la invisible realidad divina toca con la sensible realidad humana. Y fuera de Él no existe otra frontera: quien se acerque a Dios tiene que pasar forzosamente por esa intersección de los dos mundos. O equivalentemente, la fe "hacia" Dios, es esencialmente fe "en" Cristo.

Esta posición de frontera ineludible en el acercamiento a Dios, explica los casos en que la fe se presenta moviéndose "hacia" Cristo (*eis, prós*): el movimiento que acerca a Dios en la fe es también un movimiento que acerca a Cristo, y viceversa, acercarse a Cristo se identifica con el acercarse a Dios. Lo mismo que se puede decir indiferentemente que la realidad ontológica de todas las cosas es *eis Zeón* (Rom. 11, 36), o *eis Xristón* (Col. 1, 16), porque sólo a través de Cristo se endeza todo a Dios (1 Col. 15, 20-29); se puede también decir que por la fe el hombre va *eis Zeón* o *eis Xristón*, porque entregándose a Cristo es como el hombre se entrega a Dios: *emín eis Zeós o Patér, ex ou ta pánta kai eméis eis autón, kai eis Kírios Iesóus Xristós, di 'óu ta pánta kai eméis di 'autóu* (1 Cor. 8, 6).

Toda la "nueva creación" viene de Dios y es *en Xristó*. Dios nos ha reconciliado consigo mediante Cristo, o mejor aun Dios mismo *én en Xristó kosmon katalásson eautó* (2 Cor. 5, 17-20).



KANT - SCHELER

y la ética del futuro

por MIGUEL ANGEL FIORITO, S. I. (San Miguel)

Conocido es el papel que, frente a Kant y a su ética, desempeñó en su tiempo la de Scheler: el título de la obra capital de éste, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, señala sin ambages la oposición de ambos autores.

En Scheler confluían dos líneas del pensamiento moderno, la filosofía del valor y la fenomenología, cuyas actitudes iniciales habían sido diversas frente al mismo Kant; y que en Scheler dieron lugar, por razones personales, a la mencionada oposición en el terreno de la ética.

Pero no ha sido esta oposición precisamente la que le ha dado cierta perennidad al pensamiento de Scheler, porque ni fué el primero, ni será el último, que reaccionó contra Kant. Sino la profundidad de su intento positivo: la elaboración de una ética, fundada en el ser-persona del hombre; y el empleo acertado de un método, el fenomenológico, tributario históricamente de Husserl, pero aplicado —siguiendo a Brentano— a la conciencia moral del hombre. Hablando todavía con mayor exactitud, el método sería, en última instancia, lo que ha salvado a Scheler del olvido, aún de parte de sus adversarios. Y lo que explicaría el influjo, no siempre explícito pero no por eso menos notable, en ambientes europeos geográfica y culturalmente distantes.

Y este influjo es actual, como parece darlo a entender un hecho editorial, sencillo en apariencia pero significativo: la edición, en cuatro lenguas distintas, del Scheler-ético¹ y en cada una de esas lenguas, sendas críticas, que muestran

¹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Publicado este trabajo, en 1913 y 1916, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tuvo luego, en 1921, 1926 y 1927 tres ediciones que no cambian. Acaba de ser publicada la cuarta edición, Francke, Bern, 1954, que sólo ha ampliado el índice, para facilitar el estudio del texto.

La edición castellana, que es la primera traducción que conocemos, es de 1941: *Ética*, tomos I-II (traducida por H. Rodríguez Sanz), Revista de Occidente, Madrid. Su fecha señala la temprana y amplia acogida que Scheler tuvo en España, y de la que el mismo Scheler se hizo eco en el prólogo de la tercera edición original.

La edición italiana (al menos la que tenemos en mano), es algo posterior. de 1944: *Il formalismo nell'Etica e l'Etica materiale dei Valori* (traduzione e introduzione di G. Alliney), Fratelli Bocca, Milano. Tiene una sucinta y útil bibliografía, en dos secciones: obras de Scheler, y estudios sobre su doctrina.

La edición francesa recién acaba de ser publicada, en 1954: *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (traduction par M. Gandillac), Gallimard, París.

cómo el hecho editorial mencionado no ha pasado desapercibido enteramente ². Pero estas críticas son tales, que muestran además ciertas interesantes perspectivas futuras del mismo Scheler-ético, mirado desde nuestro punto de vista de filósofos cristianos, pues, en cuanto tales, pensamos tener la misión de integrar, dentro de la filosofía perenne, lo mejor que nos ofrezcan nuestros contemporáneos.

Esta mirada al futuro nos parece también de actualidad, tanto tratándose de Scheler como, en general, de los grandes autores que nos han precedido: actualmente nunca se mira a un autor meramente en el pasado, ni siquiera en el presente; sino que siempre se trata de proyectarlo hacia el futuro, tratando de adivinar las posibilidades intelectuales que aún le quedan de reserva ³.

Hoy en día no se refuta meramente a un gran pensador del pasado, así como tampoco se lo defiende servilmente; sino que se trata siempre de progresar en el conocimiento de la verdad, valiéndose hasta del error —si es genial— y, mucho más, de la verdad que nunca está totalmente ausente de nadie ⁴.

Esta actitud francamente positiva de la crítica filosófica de nuestro tiempo, que tiene una raíz humana muy profunda, la hemos apreciado, aunque naturalmente en diverso grado, en cuatro críticas modernas del *Scheler-ético*, publicadas en cuatro lenguas distintas, castellano, italiano, alemán y francés. Y vamos a tratar de adivinar por nuestra parte, a través de las críticas ajenas, el futuro

² Por razones de oportunidad, hemos tenido en cuenta las siguientes críticas:

En *castellano*, J. M. RUBERT Y CANDAU, *Fundamento constitutivo de la moral: el sentir y el querer en elementos básicos fenomenológicos*. Ediciones Verdad y Vida, Madrid, 1956.

En *italiano*, G. ALLINEY, *Traduzione e Introduzione di Il Formalismo nell'Etica e l'Etica materiale dei Valori* (cfr. nota 1).

En *alemán*, C. NINK, *Scholastik*, XXX (1956), pp. 104-106.

En *francés*, un anónimo, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), pp. 419-426.

³ Pensamos que, en esta actitud abierta hacia el futuro, fué un precursor MARECHAL, en sus estudios sobre Kant. Y que actualmente, gracias a Dios, la misma actitud es casi común entre los escolásticos de hoy, respecto de los más diversos autores (Cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 41-53).

⁴ En esta actitud de comprensión intelectual, el mundo moderno se ha acercado notablemente al punto de vista histórico —o metahistórico— de los filósofos antiguos. Santo Tomás, glosando a Aristóteles, decía que "nullus homo est ita expertus veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat" (In II Met., lect. 1, n. 275). Los hechos *históricos*, los documentos que nos quedan de muchos autores, puede ser que nos desalienten, pues a veces nos resulta difícil ver en ellos algo de verdad, y nos parecen un amasijo de errores; pero nunca debemos perder la confianza fundamental en el hombre, hecho para la verdad, sediento de ella, y capaz de encontrarla, al menos en parte. Esta capacidad del hombre para la verdad, trasciende las realizaciones defectuosas, y da lugar a una *metahistoria* de la filosofía, que es la que trataremos de hacer de Scheler, como ya otros filósofos la han intentado respecto de éste o aquel autor. No hemos querido incluir esta nota en el texto, porque en otro artículo ya hemos tratado algo más directamente del tema de la *metahistoria del hombre*. Cfr. *Ciencia y Fe*, XII (1956) n. 47, pp. 101, 105-106.

de Scheler y de nuestra ética, supuesto que ésta no puede prescindir del papel que Scheler desempeña frente a Kant y respecto de nosotros.

• • • •

Comencemos por la crítica publicada en España: en ella sobre todo hemos notado que el crítico, al enjuiciar la doctrina, tiene en cuenta —y usa— el método fenomenológico del criticado. Nos referimos a Rubert y Candau, de quien ya conocíamos otras obras, dentro siempre del marco de la fenomenología —considerada como método, y no como doctrina filosófica—, y tomando como objeto al hombre, que es el tema fundamental de Scheler⁵.

El título del trabajo, *Fundamento constitutivo de la moral*, señala el objetivo de su autor: fundamentar la moral en un hecho originario, que la constituya en su *status* propio. Y el subtítulo, *El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos*, apunta a una distinción de campos en la observación fenomenológica de Scheler, y del autor; y marca la oposición entre la tesis del autor, que busca en la línea del querer ese hecho moral primigenio, y la tesis de Scheler, situada totalmente en la línea del sentir emocional.

Pero el libro que comentamos es algo más que una refutación, implícita en el subtítulo, pues quiere ser una explícita contribución a la solución del problema, planteado por Kant, y no resuelto satisfactoriamente por Scheler, de la fundamentación definitiva de la moral humana.

El plan de Rubert y Candau sigue de cerca la obra de Scheler, citada de continuo según la traducción castellana: su *primera parte* (cc. I-VIII) expone los principios y el método de la teoría fenomenológica del valor (conocer, sentir y querer; el valor y sus leyes); la *segunda parte* (cc. IX-X) nos introduce en el campo del deber y la felicidad propia del hombre; y la *tercera parte* (c. XI), que es la última del libro, se ocupa de la persona y la sociedad.

La actitud general de Rubert y Candau es de crítica frente a Scheler y Kant. Pero su obra no es, como antes dijimos, de mera crítica, sino que trata de responder a las legítimas exigencias planteadas por ambos moralistas. Y la ética que nos delinea no es, en su razgos fundamentales, una mera vuelta a la ética tradicional, anterior a Kant y Scheler, sino que parece haberse enriquecido con los aportes del diálogo con ambos opositores. Sobre todo Rubert y Candau se ha aprovechado del *método fenomenológico* de Scheler. Y creemos que aquí radica la novedad de su crítica: se mueve en el terreno de la fenomenología de la conciencia moral, y lo hace con cierta soltura; y supera a Scheler en su propio terreno personalista.

Citaremos rápidamente las principales críticas que Rubert y Candau le hace a Scheler: haber confundido los *estados afectivos* con los orgánicos (pp. 43 y 87); localizar el *valor* exclusivamente en el orden del sentir emocional (pp.

⁵ La crítica a Scheler, bajo el título de *Fundamento constitutivo de la moral*, la hemos citado en la nota 2. Su obra anterior capital, a la que hace referencia el mismo Rubert y Candau, es *Ser y Vida*: análisis fenomenológico de los problemas básicos de la filosofía, Madrid, Instituto Luis Vives, 1950.

46 y 156); desligar ciertos valores, los llamados espirituales, de su objeto (p. 63); enunciar con poco rigor los *axiomas del valor* (p. 113) y los *criterios* valorales (p. 123); concebir el *fin* como un derivado, fundado en los objetos y valores (p. 197).

El trabajo positivo de Rubert y Candau se basa en una fenomenología de la conciencia moral. El autor distingue muy bien, cuando se trata de fenomenología, entre el intento de los maestros de este método (Husserl-Scheler), y el campo propio de la fenomenología (el yo y el mundo), más restringido que el de la reflexión filosófica, y que abarca todo dato original en su orden, con prescindencia de toda validez objetiva que no sea igualmente primigenia y valedera de por sí⁶.

El *dato original* fenomenológico, en el campo de la conciencia humana, sería la distinción entre conocer, sentir y querer, como estratos de conciencia (cc. I-V), con sus relaciones esenciales; de las cuales la que más importa para nuestro autor sería la que media entre sentir emocional y querer, por haber sido este último estrato el olvido capital de Scheler.

Nuestro autor sigue luego desarrollando la *fenomenología del valor*, en el estrato del querer y su medio ambiente (cc. VI-VII), explicitando sus leyes últimas (c. VII), y mostrando su naturaleza objetiva, igualmente original (c. VIII).

Entra así en la *fenomenología del acto ético*, comparando su valiosidad con el deber ser (c. IX), y llegando a la conclusión de que el hecho originario ni es el deber ser, ni el hecho moral en cuanto tal (p. 149 y 177), sino el conflicto o encuentro entre la necesidad y la libertad (o entre ley y libertad), como una exigencia de autenticidad ideal (p. 150), ante la cual se le abren dos perspectivas a la persona humana: la sublimación o la degradación de sí misma.

Notemos que Rubert y Candau insiste mucho, como en hechos originarios, en la *necesidad* (pp. 142-143) y en la *libertad* (pp. 170-171). Mientras la *universalidad*, característica de la expresión de la ley, y sobre la que insisten los manuales de ética tradicional, sería un carácter derivado de la moralidad en el hombre (p. 150). Así que, mientras Kant buscaba un *apriori formal*, que creía encontrar solamente en la misma facultad humana; y Scheler, por reacción inmediata, buscaba un *apriori material* que, en cuanto tal, ni fuera universal ni necesario (p. 134); Rubert y Candau, por su parte, y en oposición con ambos, nos definiría un *apriori experimental* (pp. 143-144), que rije tanto al sujeto como al objeto y que, en este sentido, prescinda del dualismo sujeto-objeto, y se aleja definitivamente tanto del extremismo subjetivista como del idealista.

Nos parece pues que Rubert y Candau ha visto hondo en el núcleo del problema del *apriori* kantiano, planteado originariamente en la metafísica, y que Scheler trató de resolver con su ética material de los valores. Y mientras Scheler se inclinó, para alejarse de Kant, en un *apriori ideal*, porque ni quería

⁶ RUBERT Y CANDAU, J. M., *La fenomenología como saber filosófico fundamental*. Ponencia en la Sociedad Española de Filosofía. Revista de Filosofía (Madrid), XV (1956), pp. 106-107.

incidir en el subjetivismo kantiano (de un yo trascendental), ni le parecía posible reincidir en el realismo tradicional del objeto, Rubert y Candau atina a dar un paso más, y señala la experiencia fundamental de un apriori que, *en cuanto tal*, es real e ideal *a la vez*, y que se puede captar *por y en una única* experiencia, y que, por tanto, no se puede llamar *ni material ni formal*: tal sería el apriori ético realmente *original* (pp. 142-144).

Esta fundamentación experimental del apriori ético, nos parece ser un positivo progreso de la ética tradicional que, teniendo en cuenta suficientemente las exigencias del adversario y los datos de la tradición, constituye un ejemplo típico de la filosofía perenne ⁷.

Lo que sigue del libro de Rubert y Candau se refiere al fin del hombre y su felicidad (concepción finalista y eudemológica de la ética), y al problema de la persona y la sociedad. Diríamos que entonces entra en los detalles primeros de la moral, y trasciende el plano de los constitutivos de la moral, que era el aspecto que por el momento nos interesaba.

• • • •

Después de haber seguido paso a paso lo esencial de la crítica de un autor español a Scheler, dirigimos nuestra atención a un crítico italiano, Alliney, quien ha redactado la introducción de la traducción italiana del Scheler-ético ⁸.

Alliney, después de exponer sucintamente, en la primera parte de la introducción, la ética scheleriana, le objeta, en una segunda parte, las siguientes deficiencias que, como en la crítica antes citada, solamente enumeraremos: separación indebida entre esencia y hecho (p. 26); negación de la intencionalidad de la voluntad, que se explica por el horror de Scheler a toda especie de voluntarismo kantiano (p. 28); papel subjetivo de la voluntad, que consiste en

⁷ Desde el punto de vista de la metafísica del ser, ya hemos hecho mención en otra ocasión, y a propósito de la finalidad en general, de esta *experiencia a la vez* concreta y abstracta (Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pero en diversos *momentos de expresión*: la experiencia personal se la expresa uno a sí mismo en forma concreta; pero enseguida, cuando la quiere comunicar a otro —y también cuando quiere como comunicársela uno a sí mismo, de una manera más refleja e impersonal— se expresa la misma experiencia de la necesidad concreta, universalizándola en un principio abstracto, que rija tanto al sujeto que la experimenta, como al otro a quien se trata de comunicarla.

En este caso, cuando se trata de fundamentar el valor ético, no hacemos sino tener en cuenta, como lo hace Rubert y Candau, lo característico de *la experiencia de la necesidad* moral, que implica *la experiencia simultánea de la libertad* de la opción auténtica. También aquí la experiencia fundamental es concreta; pero la expresión que trata de comunicarla es, por razones intrínsecas al diálogo entre hombres, abstracta. Cfr. A. AQUINO, *A Etica da Situação*, Verbum (Río de Janeiro), XI (1954), p. 183-184.

En ambos casos, el metafísico y el ético, no hacemos otra cosa que aprovecharnos, para *expresar mejor* la doctrina tradicional del valor objetivo de los principios universales, de las objeciones de nuestros adversarios tradicionales, y, en especial de Kant. Cfr. P. HOENEN, *De origine primorum principiorum*, Gregorianum, XIV (1933), pp. 155 ss.

⁸ Cfr. nota 2, en el segundo lugar.

unificar al sujeto, y diversificarlo de la persona (p. 29), mientras que su papel objetivo consistiría en ser uno de los puntos de contacto (el otro, será Dios) entre la esencia ideal y el hecho real (p. 31).

Pero el error fundamental de Scheler, al que llega a través de los demás errores, se notaría cuando atribuye a Dios, como una necesidad del método fenomenológico, el papel de unidad intencional, como última tentativa de conferir objetividad a su ética material.

De donde la conclusión global de Alliney, de que la fenomenología, como método y no sólo como doctrina, se manifiesta insuficiente esencialmente en la tentativa de fundamentar una ética humana (pp. 38-39).

Como se ve el crítico italiano, en su crítica de introducción, se muestra mucho más negativo que el español.

* * * *

Pasando ahora al ambiente intelectual alemán, nos fijaremos en Nink. La crítica a la que haremos referencia es breve⁹, pero es actual, pues responde precisamente a la última edición alemana de la obra de Scheler; y por lo demás, está basada en una postura personal que Nink ya ha tomado en la ética¹⁰.

Nos interesa especialmente la crítica de Nink porque, si el crítico español, para refutar a Scheler, se avenía al uso del método scheleriano, y el crítico italiano de ninguna manera quería usar del método fenomenológico en ética, el crítico alemán que hemos escogido, sin pronunciarse expresamente sobre la fenomenología, se coloca en un punto de vista metafísico, y concentra directamente su atención en el punto álgido de la discusión entre Kant, Scheler y nosotros: el *apriori*, y su determinación en la ética.

Comienza por observar que, gracias a la distancia que el tiempo ha puesto entre Scheler y nosotros, podemos apreciar su obra en sus verdaderas dimensiones. Su crítica a Kant sería solamente marginal respecto del núcleo de su propia filosofía, pues el intento primordial de Scheler —y que él mismo consideró enteramente nuevo, e importantísimo para la ética del futuro¹¹— era fundamentar la moralidad en la conciencia —deudor en esto de Brentano—, recurriendo para ello al método fenomenológico —deudor en esto de Husserl—, con la peculiaridad de que siguió hasta el fin de su vida aferrado a su tentativa ética, sacrificando a la misma todas las demás concepciones metafísicas o teológicas que había defendido en su juventud filosófica.

Scheler cambió, respecto del ser y la metafísica, de actitud fundamentalmente; y, al final de su vida, no admitió ser llamado teísta. Pero este cambio de perspectiva teológica, que para nosotros tiene tanta importancia, no importó en

⁹ Cfr. nota 2, en tercer lugar.

¹⁰ C. NINK, *Metaphysik des Sittlich Guten*, Freiburg, 1955, pp. 50-52. El mismo Nink hace mención expresa, cuando critica a Scheler, a su otra obra más fundamental, en donde aborda en toda su amplitud el tema del *apriori*: *Ontologie, Versuch einer Grundlegung*, Freiburg, 1952 (cfr. índice de materias y autores).

el ningún cambio de perspectiva ética; y su ética siguió invariable en las tres ediciones que se hicieron públicas en vida de su autor.

Esto es característico de la revolución que Scheler hizo en el campo de la ética tradicional, paralela a la revolución que Kant hizo respecto del conocimiento humano. Porque si hasta entonces siempre la ética de la libertad humana había dependido de la metafísica del ser, en Scheler se independizó totalmente de ella. Y mientras la ética tradicional, sea por el argumento del supremo legislador, sea por el del objeto pleno de las aspiraciones humanas, había llevado al filósofo a Dios, en Scheler fué la ética lo que lo alejó de Dios.

De Dios ha quedado, en la filosofía de Scheler, lo que su método fenomenológico necesitaba para anclar la materialidad de los valores éticos en la absolutez de un ideal: demasiado tributario del idealismo y demasiado temeroso del formalismo de Kant, Scheler se encerró demasiado en su conciencia personal, fenomenologizada al exceso; y aplicó a Dios un modo de reducción fenomenológica, que lo redujo a la condición de ideal ético.

En definitiva, hay en Scheler un exceso de fenomenología, que redundaba en desmedro de la metafísica. Veremos luego si podemos sacar alguna consecuencia para el futuro, partiendo de este hecho de la historia de la filosofía.

• • • •

Para completar nuestro comentario al diálogo de Scheler con sus críticos de hoy, atendamos a un crítico de ambiente francés, después de haber atendido a un español, a un italiano y a un alemán.

Nuestro crítico es un anónimo, que pertenece ciertamente al ambiente actual de Francia, y que tiene en vista la edición francesa, la primera, de la obra del Scheler-ético, *Die Formalismus in der Ethik*¹².

La crítica comienza por hacer un rápido resumen de la obra de Scheler, para luego detenerse en el aspecto característico, como vimos, de la misma: el recurso, de última instancia, a un Dios-ideal, en busca de una fundamentación absoluta del valor ético. Nuestro crítico dice que se daría, según Scheler, una imperfección moral esencial, una especie de *tragedia humana* en toda persona moral limitada; esta tragedia se manifestaría en conflictos morales, y por la incomunicabilidad de los tipos (de los que antes ha hablado el mismo crítico), que no se dejarían reducir a meros universales. Además, no sería posible una ética estrictamente humana, porque el hombre sería incapaz de emitir juicios absolutos. Le competiría entonces a Dios resolver este *trágico conflicto*; y sería por tanto esta inquietud humana la que empujaría al hombre a ponerse en manos de Dios. Tal sería, según nuestro crítico, la última palabra de la ética de Scheler.

Lo que sigue, es la crítica propiamente dicha. Scheler trataría de salvar la absolutez de los valores, en primer lugar, distinguiendo entre el soporte del valor

¹¹ Cfr. M. SCHELER, *Ética*, I, pp. 18-27: prólogo (traducido del original alemán) de la edición española. Los datos de esta edición, los dimos en la nota 1, en segundo lugar.

¹² Cfr. nota 2, en cuarto lugar. Los datos de la edición francesa, criticada por este autor anónimo, los hemos dado en la nota 1.

(acto subjetivo relativo), y el valor mismo (objetivo); y, en segundo lugar, declarando *intemporal* esta objetividad del valor. De modo que, en definitiva, el criterio de la validez absoluta sería la *supra-historicidad* del mismo. Pero esto significa —en la opinión de nuestro crítico— reincidir en el formalismo ético, que era, en primera instancia, lo que Scheler quiso evitar.

Pero, además, tal recurso de Scheler a la intemporalidad o suprahistoricidad del valor, lleva consigo otra distinción, igualmente objetable, entre persona y naturaleza histórica. Así que la persona quedaría desvinculada de su vida social y, consiguientemente —añade nuestro crítico—, la clase social carecería de todo interés para el hombre moral. Consecuencias todas del orden abstracto, pero que nuestro crítico confirma en concreto con el hecho histórico de que Scheler rechazó siempre el socialismo y desconfió durante toda su vida de la democracia.

En este momento preciso, nuestro anónimo crítico manifiesta su propia línea de pensamiento. Pues nos dice que, después de este fracaso de Scheler que reincide en Kant, “no se trata de preconizar un mero retorno a Kant. Subsiste la necesidad de una crítica del formalismo y de la concepción abstracta de la persona. Pero pensamos —siempre son palabras de nuestro crítico— que tal cosa sólo es posible en la dirección de una *integración de la persona en la historia*, como la que ha hecho Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, y Marx a propósito del derecho. Más que de una superación del humanismo, se trataría de su *profundización*, a la luz de un *análisis histórico sociológico*. El hombre podría pues, si comprende la inevitabilidad y las causas de su *alienación histórica*, crear nuevas condiciones de vida, más dignas de la persona humana; y si actúa, con la intención de destruir esas causas, sobre las condiciones sociales que esclavizan al hombre”.

Nuestro crítico concluye diciendo que “no es ésta una interpretación nuestra, que se opone a otra ajena, sino que es la realidad misma de las luchas sociales del siglo XIX, en las cuales el proletariado ha tomado conciencia de su esclavización real, y de la posibilidad de su liberación; y, juntamente, de la posibilidad de la liberación del hombre en general, respecto de la alienación económica. Estos son los hechos que echan por tierra la confianza de la buena conciencia; y que manifiestan que el problema de la realización efectiva del ideal moral, es un problema cuyas condiciones son históricas”.

De modo que —y éstas son las últimas palabras de nuestro crítico, para cuya plena inteligencia hemos citado lo anterior— “nuestra última observación, que tiene un significado históricamente pleno, es que el movimiento personalista, originado en Scheler, no ha podido, especialmente en Francia, salvar eficazmente los valores de la persona humana, si no es introduciéndose cada vez más claramente en la corriente del *humanismo marxista*”.

• • • •

Resumiendo nuestra rápida exposición de cuatro críticas moderadas de la ética de Scheler, mientras uno de los críticos aprobaba el *método fenomenológico*, y lo aprovechaba *metafísicamente*, y otro lo rechazaba de plano; un tercero insinuaba una integración *más metafísica* del mismo método, mientras un cuarto crítico

indicaba que era necesario recurrir a la *dialéctica de la historia*, para pasar por Scheler sin reincidir en Kant, en busca de un futuro mejor para el hombre ético.

• • • •

Según esto, las condiciones de una ética del futuro en una suerte de visión sintética, admisible desde nuestro punto de vista de filósofos cristianos, serían las siguientes: sobre una base *más fenomenológica*, una estructura *siempre metafísica*, pero con una *atención mayor a la dialéctica moderna* del hombre histórico

Si nosotros, filósofos cristianos del presente, nos encerráramos en la mera metafísica, no satisfaríamos las inquietudes de tantos hombres de hoy, que han hallado algo profundamente humano en la fenomenología de la persona. Y si nos limitáramos a la mera fenomenología de la conciencia moral, a la vez que correríamos el riesgo de perder la seguridad metafísica que nos da la ley moral y su Legislador, dejaríamos marchar de nuestro lado otros tantos pensadores que han sentido en la historia de su tiempo una vocación social muy fuerte, a la que solamente parecería dar respuesta un marxismo llevado hasta sus últimas consecuencias económicas.

El auge contemporáneo de pensadores que, como Santo Tomás, Hegel y Husserl, parecen tan distantes, nos debe hacer pensar seriamente en una integración de la metafísica, la dialéctica y la fenomenología, de modo que resulten las tres características equilibradas de la filosofía del futuro.

Nosotros, como tomistas que somos, podemos dar un lugar de preferencia a Santo Tomás y su metafísica, sobre todo cuando se trata de formar los filósofos del futuro; pero no debemos pensar que la metafísica tomista signifique una exclusión, y ni siquiera una prescindencia olímpica, de la fenomenología o de la dialéctica moderna. Y la misma posición de privilegio en que creemos hallarnos, nos debe hacer pensar también en la responsabilidad que tenemos de intentar ese acercamiento a lo mejor y más sincero del pensamiento contemporáneo no escolástico.

Así es cómo prepararemos un futuro mejor a nuestra filosofía ética¹³.

Así es también cómo cumpliremos con nuestra misión de filósofos cristianos. Nuestra filosofía cristiana nació, históricamente, junto a un mensaje de salvación; y tiene también, como por contagio, un mensaje de salvación para todos los filó-

¹³ De paso al menos, no queremos dejar de citar a FESSARD, cuya reciente obra, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyole*, Aubier, 1956, es un modelo de acercamiento, en la línea ética (ascético-mística) a la dialéctica hegeliana; y una integración de la misma (o viceversa) en la metafísica tomista. Y la reacción de un autor (autora) en la misma *Revue de Métaphysique et de Morale* (de la cual acabamos de tomar la crítica marxista a Scheler) es una prueba del acierto con que ese acercamiento ha sido intentado y realizado: cfr. J. HERSCH, *Un livre sur le Temps et la Liberté*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), pp. 370-385).

sofos de buena voluntad. Y ya no se puede esperar la salvación ni de las ciencias especializadas ni de los sistemas filosóficos que, como ellas, se contentan con un sólo modo de pensar. La salvación se halla en la línea de los grandes filósofos que pensaron que *nada de lo humano les era ajeno*¹⁴. Y si la metafísica, la fenomenología y la dialéctica han hecho ya sus pruebas entre los hombres de buena voluntad, a las tres tenemos que recurrir si queremos mantenernos, de hecho, dentro de la filosofía perenne, y seguir llevando nuestro mensaje cristiano de salvación.

Esta es nuestra tarea del futuro: en ética, ya que ése es el campo donde muchos trabajan, y tratan de salvar al hombre de hoy; y en los demás problemas del hombre, en la medida que el tiempo futuro los replantee.

De hecho, pues, el ataque frustrado de Kant a la *metafísica*, ha sido benéfico para ella, porque ha hecho sentir más su necesidad; pero también, por medio de Scheler, ha hecho sentir la necesidad de integrar en ella la *fenomenología*; y, por el fracaso del esfuerzo, sincero pero parcial de Scheler, ha hecho también sentir la necesidad de un tercer elemento, el *dialéctico-histórico*, que se hace inevitable integrar en los otros dos, si se quiere satisfacer plenamente a nuestro tiempo.

Tal debe ser, lo decimos nuevamente, la ética cristiana del futuro, después de haber pasado por la prueba de fuego de Kant y de Scheler: con una sólida *estructura metafísica*, una mayor intervención de la *descripción fenomenológica*, y una suficiente consideración de la *dimensión dialéctica histórica*.

¹⁴ Cfr. I. M. BOCHENSKI, *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, München, 1954, p. 139.

EL P. ENRIQUE B. PITA

y su pensamiento filosófico

Por I. QUILLES, S. I. (San Miguel)

La descripción de la trayectoria filosófica del R. P. Enrique B. Pita es el homenaje más justo que la revista Ciencia y Fe puede ofrecer a la memoria de quien estuvo tan vinculado a ella y a las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Puede decirse que toda la vida intelectual del P. Pita giró en torno a estas Facultades de las cuales fué profesor, apenas terminado sus estudios, rector por un largo período (1936-1944), y activo propulsor y colaborador en todas sus manifestaciones científicas.

El P. Pita volvió a Argentina, después de terminados sus estudios en Europa, en 1935, cuando el Colegio Máximo o las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, hacía cuatro años que se habían instalado con independencia propia y organizado de acuerdo a la constitución apostólica "Deus Scientiarum Dominus" de Pío XI. La nueva institución estaba buscando su orientación y tratando de dar los primeros pasos en su vida académica. En este momento fué nombrado rector el P. Pita, y le cupo la responsabilidad de la organización, por así decirlo, de los trabajos científicos de las Facultades, más allá de la simple docencia.

También en 1936 se despertaba en la Argentina una mayor inquietud por los estudios filosóficos. Hasta 1930 la filosofía en la Argentina estaba todavía ligada a las corrientes positivistas, representadas por Ingenieros, y sólo muy poco a poco había entrado en una dirección metafísica y espiritualista, en los últimos años de la tercera década del siglo. Las preocupaciones filosóficas entre los católicos estaban también cobrando mayor fuerza, gracias a la influencia de los sacerdotes jóvenes formados en el seminario de Villa Devoto y de un grupo de laicos que habían cultivado la filosofía en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires. Las facultades de Filosofía y Teología de San Miguel se unieron pronto a este incipiente movimiento, que había de desarrollarse intensamente en los años inmediatos, dando lugar a una activa presencia de los pensadores católicos en el movimiento filosófico argentino. A él contribuyó el P. Pita en muy buena parte, fomentando con generosidad todas las iniciativas de los profesores del Colegio Máximo durante su rectorado, contribuyendo él mismo personalmente con sus trabajos filosóficos, y llegando a tener una de las posiciones más destacadas dentro de la actual filosofía en la Argentina.

Otra de las contribuciones del P. Pita a la filosofía en Argentina fué la fundación del Instituto Superior de Filosofía del Salvador, en Buenos Aires, en junio de 1944, y la dirección del mismo como decano hasta enero de 1954.

Como impulsor de las actividades filosóficas y teológicas de las Facultades de San Miguel, debemos, ante todo, anotar que en los primeros años de su rectorado se iniciaron las publicaciones, continuadas luego regularmente. Primero la revista *Fascículos de la Biblioteca* y la serie *Stromata*. Luego, desde 1944, la revista *Ciencia y Fe*, que reunió en sí las dos publicaciones anteriores. Ya en 1942 se inició también la "Biblioteca Iberoamericana de Filosofía", que ha publicado hasta el presente trece volúmenes. El P. Pita no sólo fué colaborador, sino que estimuló constantemente estas publicaciones, a pesar de las dificultades económicas y ambientales con que tenía que luchar.

Pero entremos en su pensamiento filosófico. El aporte del P. Pita a la filosofía argentina y a la escolástica contemporánea se inició apenas llegado él a San Miguel. Su bibliografía puede apreciarse en el apéndice que agregamos a este trabajo. Ella muestra una dedicación constante y también una misma línea de pensamiento y una actitud filosófica propia de su personalidad, inteligente, sincera, discreta y comprensiva. Su aporte filosófico principal puede agruparse en torno a tres problemas relacionados a la vez con la escolástica tradicional y con el pensamiento contemporáneo: el problema del conocimiento, el fundamento de la teología natural y el existencialismo.

1. En la crítica del conocimiento el P. Pita ha estudiado interesantes aspectos y aclarado algunos puntos controvertidos entre los escolásticos, especialmente en lo que se refiere al problema crítico fundamental, objeto de intensa discusión entre los tomistas durante los años 1930-1940. En un estudio, que constituye un verdadero aporte al problema, titulado *Valoración histórica y doctrinal del problema crítico fundamental*¹, el P. Pita analiza las posiciones de los escolásticos, tanto en lo que se refiere a la manera de plantear el problema, como a su solución de fondo. Entre las posiciones precriticas, Pita se inclina a la que adoptaron Piccard y De Vries, es decir, la que no niega ni pone en duda los conocimientos adquiridos de los que poseemos certeza natural, sino que solamente prescinde de ellos, o sea, no se vale de tales conocimientos como de premisas en el raciocinio² (p. 57-65 y 87). En consecuencia el P. Pita rechaza la posición de Garrigou-Lagrange y de Maritain, junto con la de aquellos escolásticos que no admiten una posición crítica propiamente tal, sino que quieren que la metafísica ya se admita como científicamente demostrada antes del examen crítico³ (p. 74-77 y 78).

En cuanto al punto de partida del saber humano el P. Pita sostiene que no puede partir de un conocimiento o principio abstracto, sino que debe fundarse en una intuición⁴ y ella la descubre, junto con los autores antes

¹ En *Problemas fundamentales de Filosofía*, Peuser, Buenos Aires, 1952, páginas 47-94. Este capítulo y el titulado *Descartes, padre de la filosofía moderna*, págs. 144-160, habían sido publicados aparte antes, en el libro *El punto de partida de la filosofía*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941.

² o. c. págs. 57-65 y 87.

³ o. c. págs. 74-77 y 78.

⁴ "Es evidente que el punto de partida del saber humano, si hemos de admitir un saber humano que se pueda lógicamente justificar, tiene que estar en una intuición." O. c. p. 35. Y cita a Santo Tomás: *S. c. Gent.* I, 57; *De Verit.* q. 15, a. 1.

citados, en la experiencia o aprehensión inmediata del propio yo. Con esto adopta el punto de partida sostenido por Piccard, De Vries y Naber. Pero el P. Pita aporta aquí una aclaración de importancia, que no se halla, al menos tan explícitamente, en los autores citados. Efectivamente, en la discusión entablada sobre si el punto de partida del problema crítico fundamental debe ser la intuición de un hecho concreto o una abstracción, el P. Pita sostiene que ambos elementos deben simultáneamente constituir el punto de partida, y en consecuencia, "el primer conocimiento cierto ha de ser la aprehensión simultánea del yo y de la idea de ser"⁵. Ambos elementos son indispensables, porque ninguno de ellos solo puede dar suficiente garantía del valor de ese primer conocimiento, que viene a ser como la piedra fundamental de todo el edificio filosófico. Escuchemos en este punto al mismo autor: "De modo que sea una aprehensión de algo concreto, de valor ontológico e indubitable para nosotros, porque allí hemos aprehendido *simultáneamente* la idea de ser y, por lo tanto, su ley primera, el principio de contradicción. Si esta primera aprehensión no fuese de un hecho concreto, no estaría asegurado el valor ontológico de la idea de ser ni de su ley primera. Si en cambio, no se aprehendiese simultáneamente el hecho concreto y la idea de ser, sino ésta con posterioridad a aquél, no se podría decir lógicamente que algo se aprehendió; ya que, sin el principio de contradicción, ninguna aprehensión es valorizada como lógicamente verdadera: puede ser que se tenga y no se tenga a la vez; que el sujeto sea y no sea a la vez. La razón de esto es clara: al aprehender un hecho concreto formulo un juicio, v. gr. "yo pienso"; pero todo juicio implica el principio de contradicción; por tanto lógicamente, sin tener aprehendido ese principio, *no puedo estar cierto de esa primera captación de conciencia*"⁶. Más que nadie, a nuestro parecer, ha sido el padre Pita quien ha precisado este punto importante, que sin duda admiten también de hecho Piccard, de Vries y Naber, pero que no habían explicitado con claridad, lo que se prestaba a cierta confusión en la interpretación de la teoría crítica.

2. El P. Pita fué profesor de Teodicea, materia que cultivó con especial interés. A ella ha dedicado un texto latino, y varios trabajos. Aclaremos su fundamentación general de nuestro conocimiento natural de Dios. Puede decirse que en este punto el P. Pita recoge la tradición escolástica de Santo Tomás y de Suárez, sobre el conocimiento racional y analógico, y hace de éste el fundamento de su Teodicea. En lo cual, naturalmente, no verán los lectores una especial originalidad. Pero en el modo con que nuestro autor utiliza el concepto de analogía y en su interpretación ha dejado su sello personal, que aquí debemos consignar. El P. Pita sigue estrictamente a Santo Tomás en la explicación del proceso de nuestros conocimientos abstractos. Aunque el objeto formal de nuestro conocimiento es el ser, y por tanto todo ser, sin embargo el propio y específico es el "ser sensible", es decir, el que cae bajo nuestra experiencia sensible. De aquí que no podemos tener un conocimiento propio de lo que está

⁵ o. c. p. 88.

⁶ o. c. ib.

fuera de la experiencia, que sólo por referencia a los objetos experimentales podemos aprehender. Según esto, sólo por vía de analogía podemos captar las realidades no sensibles, entre las cuales la primera es Dios. En una palabra, sólo por vía racional y por conceptos análogos podemos conocer la existencia de Dios, su naturaleza y sus propiedades⁷. De aquí que el P. Pita no haya admitido las tendencias de algunos escolásticos modernos a demostrar la existencia de Dios por otra vía que no sea la del raciocinio estricto, reducido en último término al principio de causalidad⁸. Aun cuando admite el valor de la experiencia religiosa, no considera ésta sino como "instinto natural" que nos impulsa a buscar racionalmente a Dios pero que es insuficiente para abrimos directamente a su conocimiento⁹. Como se ve el P. Pita se mantiene en la estricta posición de Santo Tomás en este punto, que parece implicar la imposibilidad de todo paso a la trascendencia que no sea por vía estrictamente racional.

Pero la analogía tomista, que recoge el P. Pita, es interpretada de manera que se salve la unidad estricta de los conceptos análogos, cosa que, como es sabido, no admiten muchos tomistas. El P. Pita fundamenta esta discrepancia porque considera válida la doctrina de Suárez sobre la unidad del concepto de ser y de los demás conceptos comunes a Dios y a las creaturas, y justifica la unión de analogía y unidad con una teoría especial sobre la predicación. Según él, los conceptos, fuera de la predicación, conservan su unidad plena, ya que prescinden de las diferencias de sus inferiores. Pero, cuando se predicán, cuando entran ya en una proposición como predicados, participan necesariamente de la diferencia propia del sujeto de quien se predicán, y, por tanto, ya pierden su unidad, y se predicán análogamente. De esta manera, fuera de la predicación no hay, propiamente hablando, ni univocidad, ni analogía, sino solamente unidad.

Nuestro filósofo apoya esta explicación en la doctrina de Santo Tomás sobre el juicio, especialmente en la *S. Th.*, I q. 13 a 12. Interpreta este texto distinguiendo dos grados o etapas de nuestro conocimiento de un mismo objeto, tanto cuando se trata del sujeto como del predicado de un juicio. En el primer grado o etapa se halla la pluralidad o diversificación del predicado y el sujeto, y en él uno y otro son considerados en sus conceptos abstractos en los que no hay lugar para la analogía. En la segunda etapa, y definitiva, del juicio, el predicado y el sujeto se consideran ya aplicados a un mismo supuesto, y no como formas abstractas, de aquí que ya se hallan identificados entre sí, y el predicado participa, por consiguiente, de la diferencia propia del sujeto, dejando de ser uno y entrando en la zona de la analogía (*Theodicea* p. 137-138).

La ubicación del pensamiento filosófico del P. Pita acaba de mostrarse con su explicación de la analogía. Dentro de la doctrina tradicional aristotélico-escolástica puede considerárselo como tomista, en cuanto se inspira principal-

⁷ *o. c.* p. 203.

⁸ *o. c.* ib.

⁹ *Theodicea*, Espasa Calpe Arg., Buenos Aires, 1946, p. 63.

¹⁰ *Ib.* p. 137-138.

mente en Santo Tomás. Pero la interpretación del Angélico la sigue no de acuerdo con la escuela del Card. Cayetano, sino con Francisco Suárez, cuyas doctrinas fundamentales, la estructura de su metafísica y sobre todo su espíritu, retiene el P. Pita. El mismo nos confirma esta su actitud en un artículo titulado *Aristóteles, Santo Tomás y Suárez*¹¹ donde nos da, por así decirlo, su propia línea genealógica de inspiración y de valoración de estos tres clásicos de la filosofía escolástica. Aristóteles dió la base de principios filosóficos de la filosofía perenne, en particular la objetividad del ser, la teoría del acto y de la potencia, la posibilidad de ascender al conocimiento de Dios por vía de analogía, la trascendencia de Dios, con que llegó a la cumbre la filosofía pagana. Santo Tomás cristianizó la filosofía aristotélica iluminándola con la metafísica de la creación, que incluye la teoría de la participación, una nueva concepción de la materia, explicación de la vida interna de la Divinidad, así como de su eficiencia, finalidad y ejemplaridad divinas. Todo esto es repetido comúnmente por los autores. Lo que el P. Pita agrega es la ubicación de Suárez dentro del movimiento iniciado por Aristóteles y perfeccionado por Santo Tomás. Suárez significa "un aporte a la filosofía perenne, que reviste tanta trascendencia como el de Sto. Tomás"¹². Este aporte es, ante todo, un "nuevo espíritu" no en las tesis determinadas, sino en la visión de la esencia del tomismo, distinguiéndola de los accidentes de cuestiones periféricas e intrascendentes¹³, además infundió Suárez una vitalización definitiva a la filosofía escolástica¹⁴. Gracias a ello se pudo salvar la libertad intelectual de la que es ejemplo el horizonte abierto con que Suárez desarrolla los temas filosóficos, respecto a todo lo que es accidental en la síntesis tomista. En resumen: "en la construcción de la catedral de la filosofía cristiana: Aristóteles ha aportado el material; Sto. Tomás le ha dado el sentido de filosofía cristiana por su eje central de la metafísica de la creación; y Suárez ha traído el espíritu del dinamismo vital, por el que el tomismo perennemente se incrementa y renueva"¹⁵. Así el padre Pita fué siempre un gran admirador de Sto. Tomás, y en sus clases y en sus seminarios exhortaba y dirigía a sus alumnos a trabajar sobre el texto mismo del Angélico; pero recogió de Suárez la luz para comprender al Angélico, y, sobre todo, el espíritu abierto para todo lo que no fuera esencial a la filosofía cristiana.

3. La actitud estrictamente racional en la teoría del conocimiento ha determinado en el P. Pita una crítica más bien negativa respecto del movimiento moderno existencialista. El existencialismo no puede, según el P. Pita, trascender la existencia humana, ya que en el existente contingente no es posible alcanzar los principios universales y necesarios, sin los cuales es imposible formar el puente racional hacia el Ser Absoluto, personal y trascendente¹⁶. La misma posición de

¹¹ *Problemas fundamentales...* pgs. 127-141.

¹² *Ib.* p. 135.

¹³ *Ib.* p. 135.

¹⁴ *Ib.* p. 136.

¹⁵ *Ib.* p. 137.

¹⁶ *Ib.* p. 141.

¹⁷ *El existencialismo y el problema de Dios. En Problemas fundamentales...* pgs. 216-227.

Gabriel Marcel no le resulta satisfactoria, pues no comprende cómo se puedan percibir en el "ser-hombre" las "llamadas" hacia Dios, que serían el puente por el que el existencialismo pasaría a la trascendencia¹⁸. Toda vía que no sea de tipo racional es rechazada, dada su posición personal, por el P. Pita. Por eso concluye su crítica del existencialismo: "La contingencia entonces se *trasciende* a sí misma *racionalmente*"¹⁹.

Tal vez por esto mismo podemos explicarnos algunos rasgos característicos del magisterio y de la actitud espiritual del P. Pita. Estaba dotado de una gran generosidad de ánimo y de una amplitud de criterio y espíritu comprensivo para con los que no opinaban como él. Con frecuencia pudimos comprobar esta elevada cualidad moral que es uno de los más bellos ornatos de un sabio pues nosotros mismos discrepamos, en algunos puntos, de sus opiniones filosóficas. Pero él distinguía perfectamente la zona de lo opinable, y cedía generosamente a cada uno su derecho de buscar por sí mismo la verdad. Cerca de veinte años de estrecha colaboración de la empresa común de la docencia e investigación filosófica, siempre en íntima amistad, nos han permitido valorar esta relevante virtud personal del P. Pita.

Junto a esta elevación de espíritu, unía él la claridad mental, que hacía de sus clases y conferencias una lúcida exposición de los temas y de su propia solución. Sus alumnos de las Facultades de Filosofía de San Miguel y del Salvador siempre han revelado esta expresión unánime.

Todos los temas que trataba tenían siempre como objeto la exposición de algún punto de vista personal. Por eso puede decirse que en ellos aportaba siempre alguna idea original. No abundaba ciertamente en erudición ni en citas, aunque era buen conocedor de las fuentes. Pero el valor de un trabajo científico, sobre todo en filosofía, observaba él mismo, no reside en la multitud de las citas sino en el aporte de algún punto de vista original.

Por estas cualidades el P. Pita había alcanzado una sólida autoridad y prestigio como pensador, así entre los escolásticos como entre los no escolásticos y no católicos en Argentina y en toda América, donde su nombre era bien conocido de los cultores de la filosofía.

En resumen, su pensamiento filosófico significa una contribución positiva a la filosofía cristiana, un esfuerzo más en ese trabajo común con que los pensadores católicos de hoy van procurando, por una parte, ahondar en el contenido de los primeros principios filosóficos, y responder, por otra, a las inquietudes que la vida de cada siglo les va presentando.

¹⁸ o. c. p. 226.

¹⁹ *Ib.* p. 227.

I. LIBROS

- La frase infantil monopalábrica y la inteligencia.* Biblioteca Iberoamericana, Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1942 (2da. edición).
- El punto de partida de la filosofía.* Biblioteca Iberoamericana, Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1941.
- Theodicea.* Biblioteca Iberoamericana, Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1946.
- Psychologia Rationalis, ad usum alumnorum Facultatis Philosophicae Collegii Maximii,* apud S. Miguel, instar manuscripti, 1953 (4ª edición).
- Curso de Psicología.* Adaptación del Curso de J. U. Zöllner a los programas vigentes en la enseñanza secundaria, el año 1949. Editorial Estrada. Buenos Aires, 1949.
- Problemas fundamentales de Filosofía.* Ediciones Peuser. Buenos Aires, 1952.

II. ARTICULOS

- Descartes, padre de la filosofía moderna.* Estudios, 66 (1941), 141-158.
- Descartes, padre de la filosofía moderna.* Tribuna Católica (Montevideo), VII-II (1941), 179-189.
- El pensamiento de José Manuel Estrada sobre la educación cristiana de la niñez y juventud.* Stromata, 4 (1942), 19-46.
- Reflexiones sobre la actitud inicial ante el problema crítico.* Estudios, 68 (1942), 390-400.
- Sugerencias filosófico-literarias de Vicente Gar-Mar, S. I.* Estudios, 70 (1943), 329-333.
- Un lado negro de Maritain.* Estudios, 69 (1943), 105-121.
- Reflexiones sobre la formación del juicio.* Estudios, 71 (1944), 28-38.
- Momentos de la filosofía perenne.* Estudios, 72 (1944), 330-335; 429-433; 73 (1945), 19-23; 100-105; 198-205; 292-296; 418-423; 74 (1945), 243-247; 75 (1946), 58-62; 327-333.
- A propósito de "La Filosofía de Bolivia" de Guillermo Francovich.* Buenos Aires. Edit. Losada, 1945. Estudios, 73 (1945), 354-357.
- La libertad en sus relaciones con la autoridad política.* Ciencia y Fe, 4 (1945), 7-22.
- Aristóteles, Santo Tomás y Suárez.* Ciencia y Fe, 15 (1948), 7-19.
- Una nueva traducción de la Suma Teológica.* Ciencia y Fe, 16 (1948), 77-78.
- Aristóteles, Santo Tomás y Suárez.* ACFS, I, 197-209 (1949-1950), 38-47.
- Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica.* Comunicación presentada al primer congreso nacional de filosofía. Ciencia y Fe, 18 (1949), 38-47.
- El existencialismo y el problema de Dios.* Ciencia y Fe, 23 (1950), 23-32.
- La libertad de la conciencia religiosa frente al estado.* Ciencia y Fe, 24 (1950), 49-60.
- Aristóteles, Santo Tomás y Suárez.* Revista de Educación (La Plata), I (1950), 19-36.
- La metodología filosófica de Descartes y su repercusión en la filosofía moderna.* Ciencia y Fe, 31-32 (1952), 15-28.
- El encuentro con Dios en la analogía.* Ciencia y Fe, 33 (1953), 7-18.
- La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino.* Ciencia y Fe, 39 (1954), 7-15.
- La libertad de la enseñanza universitaria.* Estudios, 471 (1955), 21-28.
- Reflexiones sobre la universidad libre.* Estudios, 473 (1956), 17-19.
- Los ejercicios espirituales ignacianos y el existencialismo.* Estudios, 476 (1956), 27-30.
- Una faceta interesante de nuestro conocimiento de Dios.* Estudios, 480 (1956), 30-35.

LOGICA TRADICIONAL Y MODERNA

según J. K. Clark

Por M. PETTY, S. I. (San Miguel)

El título escogido para esta nota, tomado de la obra de J. T. Clark que queremos comentar¹, representa una actitud particular entre especialistas de ambas lógicas, la tradicional y la moderna.

La novedad y actualidad de esta actitud ha sido afirmada poco ha por Feys² con la observación adjunta de que, hace veinticinco años, ambas lógicas, la tradicional y la moderna, se desconocían mutuamente; mientras que actualmente existe un diálogo entre ambas. La lógica matemática ha dejado de ser un arma de combate, esgrimida exclusivamente por el Círculo de Viena, y es mirada con benevolencia por más de un filósofo escolástico.

J. T. Clark sigue la doctrina de Bochenski y participa decididamente de su actitud conciliadora respecto de la lógica matemática contemporánea. Representa una voz que insistentemente exhorta a los filósofos escolásticos, a que usen la lógica matemática (p. 60).

La orientación de Clark nos parece acertada en sus líneas generales³. Solamente deja algo que desear cuando toca en concreto la realidad de la lógica matemática, en su estado actual. Y nuestro comentario, apoyándose en el de otros críticos que hemos tenido oportunidad de leer, quiere contribuir a la integración de la obra de Clark, dentro de otros esfuerzos semejantes.

* * * *

El texto del libro consta de tres capítulos en los cuales el autor nos hace ver cómo Aristóteles, Teofrasto y los Estoicos, y los escolásticos desde Boecio hasta Ockham, ya en sus tiempos delineaban algunos elementos que hoy en día forman parte de la lógica matemática.

En el *primer capítulo*, Aristóteles nos es presentado como usando de proporciones matemáticas, símbolos, variables, cálculo proposicional, metalógica y lógica

¹ JOSEPH T. CLARK, S. J., *Conventional Logic and Modern Logic, A Prelude to Transition* Woodstock College Press, Woodstock, 1952. Citaremos al autor traduciendo en forma personal, pero remitiendo (entre paréntesis) a la página de donde tomamos el texto.

² R. FEYS, *Les Traités Recents de Logique Formalisée*, Revue Philosophique de Louvain (1955), p. 384.

³ Nuestra revista se ocupará en entregas sucesivas, de la lógica moderna, y procurará reflejar, por medio de boletines críticos, esa situación de diálogo que puede ser tan útil para ambos, los lógicos modernos y antiguos.

extencional. De este hecho, nuestro autor deduce, siguiendo a Beth⁴, que "la concepción aristotélica, lejos de ser un sistema cerrado, contiene los gérmenes del futuro desarrollo de la lógica" (p. 18).

Acerca de este primer capítulo de su obra, advirtamos lo que el mismo autor nos dirá más adelante (p. 84): se hubiera beneficiado inmensamente si, cuando lo escribió, hubiera tenido a mano la obra similar de Lukasiewicz, publicada casi simultáneamente⁵.

En el *segundo capítulo* afirma que "una noción primitiva de la teoría de la cuantificación y la conversión de aserciones categóricas en implicaciones formales no son del todo ajenas al desarrollo tradicional de la lógica aristotélica" (p. 22). Los estoicos retoman los avances de Teofrasto, y en los fragmentos de sus obras encuentra el autor definiciones de funciones de verdad copulativas, disyuntivas y condicionales, además de la célebre distinción entre implicación formal y material.

El *tercer capítulo*, el más largo del libro, nos presenta esta misma distinción entre implicación formal y material, como establecida por Boecio. También Cassiodoro y Capella ofrecerían razgos de cierto interés lógico-moderno, juntamente con Pedro Hispano⁶. Finalmente Alberto Magno habría usado los símbolos: a, b, c, x, en la estructuración de sus silogismos.

De Santo Tomás el autor nos cita dos textos, que ofrecerían solución a problemas que hoy en día se llaman de *semántica*; solución que el Santo Doctor buscaría "reduciendo la forma gramatical a la estructura lógica" (p. 51). Y en el campo de la *lógica modal*, nuestro autor señala textos donde el Angélico deduciría consecuencias posibles, imposibles y necesarias de antecedentes posibles, imposibles y necesarios. De esta constatación concluye, "que, *en principio*, no puede haber desacuerdo entre la lógica escolástica de S. Tomás y la lógica moderna de proposiciones" (p. 52).

Reseña luego las llamadas *consequentiae* de Ockham y traduce en lenguaje simbólico veinte de ellas, lo cual basta para demostrar que éste tenía "primero, un concepto preciso y correcto de la implicación material; segundo, un cálculo sentencial muy preciso y desarrollado", de donde deduce que conocía "la prioridad lógica del cálculo sentencial a cualquier lógica de términos en una teoría del silogismo" (p. 59).

Este capítulo termina con una afirmación bien categórica: "quien pretendiera ser un expositor de la lógica escolástica, y repudiara *ab initio* o minimizara el cálculo sentencial, demostraría no conocer sentencias, no conocer la prioridad

⁴ El autor cita a E. W. BETH, *Hundred Years of Symbolic Logic*, Dialectica 1 (1947), p. 332.

⁵ JAN LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

⁶ Advertimos en este lugar que no es muy inspirador el comentario que Clark nos hace de los textos de Pedro Hispano: "Tiene algunas confusiones, pero no muchas, algunas restricciones innecesarias, pero no muchas. Hay aquí algunas formulaciones imprecisas. Pero no son muchas. En fin, es un buen resumen de algunas ideas básicas en el cálculo de proposiciones" (p. 42).

lógica del cálculo sentencial a la teoría del silogismo, y, sobre todo, no conocer la lógica escolástica" (p. 59).

A esta afirmación categórica, verdadero salto lírico, sigue lo que el autor titula *Epílogo para la evidencia*, en el que nos exhorta a "realizar la transición a la lógica moderna" (p. 60), y que es la exposición sintética de la posición de Clark ante cualquier lógica moderna, llámese matemática, formal, simbólica o de cualquier otra manera.

* * * *

Comenzando por la palabra que expresa esta actitud, o sea la *transición* de la lógica tradicional a la moderna, diríamos que no nos acaba de gustar: tiene el peligro de insinuar un abandono de la una para tomar la otra; y no nos parece acertado por lo que luego diremos.

Esta actitud personal de Clark y que él mismo expresa ya en el subtítulo de su obra, se traduce en varios pasajes de la misma. Por ejemplo, cuando traduce *secundum accidens* por *implicación material* (p. 38), y *mediante coniunctione conditionali vel rationali* por *afirmación copulativa que es materialmente condicional o formalmente implicativa* (p. 53). Tales traducciones no agradarán ciertamente a los escolásticos y como advierte también Schmidt⁷, delatan demasiado claramente una terminología logística que prescinde del sentido semántico del original. Esta manera de traducir indica que el autor, como advierte Glanville en una crítica hecha en común a Clark, a Bochenski, a Boehner y a Lukasiewicz⁸, confronta ambas lógicas, la tradicional con la moderna, en una sola dirección: es decir examinando la lógica tradicional *a la luz* de la moderna, y como guiándose por ésta solamente, trata de encontrar en aquella los elementos característicos de ésta. Lo cual, si no se hace con sumo cuidado, como advierte el mismo Glanville, conduce a lo que se suele llamar proverbialmente "leer la historia hacia atrás".

Lo que le interesa al escolástico cuando estudia esta lógica no es tanto el hecho de que estuviese preconcebida de alguna manera en la lógica tradicional, aunque esto pueda tranquilizar la conciencia de aquellos que no se animan a dar un paso sin el *magister dixit*, sino más bien la posibilidad de que la lógica matemática exprese todo el contenido semántico, toda la intencionalidad de la lógica escolástica.

Y es en esta exigencia donde la obra de Clark no nos ayuda. A más de que el libro no pueda pretender expresamente demostrar la receptividad de la lógica matemática en general a la lógica tradicional, en los pocos casos donde el autor emplea símbolos, expresa evidentemente menos de lo que afirma el texto latino que pretende traducir. Este punto ya lo señaló Glanville en su crítica.

⁷ SCHMIDT, *Modern Schoolman*, XXXI (1953), p. 46 (recensión).

⁸ GLANVILLE, *Confrontación of Logics*, *New Scholasticism*, XXVIII (1954), p. 188.

Se trata del juicio tradicional *homo est animal*⁹. Dice Clark a su propósito: "en términos más analíticos esto significa: para todo x, si x es un hombre, entonces x es un animal. Y en forma simbólica:

$$(x) (Mx \supset Ax)$$

(donde M signifique hombre y A, animal)" (p. 51).

Hay aquí mucho que decir. En primer lugar el símbolo empleado es ambiguo, ya que muchos autores¹⁰ lo emplean para significar la implicación material y otros lo usan indistintamente para significar implicación material o formal. Podría ser que aquí el autor no distinga la implicación; y para suponer esto nos basaríamos en la referencia que el autor hace a la obra de C. I. LEWIS y C. H. LANGFORD, *Symbolic Logic* (New York, The Century Co., 1932) cuando trata de la formulación simbólica de un texto (p. 21).

Por otro lado es posible que nos encontremos frente a un símbolo de implicación material, pues el mismo símbolo es empleado más adelante (p. 55) en las formulaciones de las *bonae consequentiae* de Ockman, donde por ejemplo: *ex condicionali et antecedente... sequitur consequens*, es expresado por:

$$p \supset q. p. \supset q$$

Pero aún suponiendo que en el primer juicio el símbolo no distinguiera entre implicación material y formal, y por lo tanto, que en el mejor de los casos, represente una implicación formal, todavía no dice todo lo que va contenido en el juicio: *homo est animal*.

Dopp¹¹ define la implicación formal, según se entiende en una teoría de logística, en los siguientes términos: "Appelons implication formelle un foncteur que donne une proposition vraie chaque fois que tout objet que fait partie de l'extension du premier argument fait également partie de l'extension du second." Y también en una explicación ulterior: "Si on voulait s'attacher aux rapports de compréhension entre les prédicats-arguments, la relation se renverserait. Dire que l'extension d'un prédicat est incluse dans celle d'un autre, c'est dire que la compréhension du ce dernier est impliquée (au sens courant) dans celle du premier. L'implication formelle de deux prédicat ne correspond donc point à la notion courant de l'implication d'une notion dans une autre notion, mais bien à son inverse." Por lo tanto decir que *Hombre implica formalmente animal* en términos logísticos, equivale a decir que la *extensión* de *hombre* implica formalmente la *extensión* de *animal*, y esto es verdad. Pero con todo significa menos que el juicio tradicional: *el hombre es animal* donde el verbo *ser* indica la identidad de supuestos del sujeto y del predicado¹². En otras palabras, donde el juicio no se limita solamente a la *extensión* de los dos términos sino que abarca también su *comprensión*.

⁹ Summa Theologica I, 13, 12, c.

¹⁰ Cfr. FEYS, Revue Neo-Scholastique de Philosophie, 40 (1937), p. 522, a propósito de la confrontación de símbolos.

¹¹ J. DOPP, *Leçons de Logique Formelle* (Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1950), vol. II, p. 210.

¹² JOSEPH MARECHAL, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier V. (Desclée de Brower, Paris, 1949), p. 284. ¹³ Les Jugements Catégoriques Ordinaires.

Tal es pues el problema de semántica suscitado por Clark y que ciertamente no está solucionado en su libro. El problema es de capital importancia y de su previa solución debe depender la actitud de cualquier escolástico que quiera usar de la logística. "Ce n'est qu'en répondant à ces problèmes que la logique positive pourra justifier sa prétension de prendre définitivement la place de la logique philosophique"¹³. Y nos indica que el problema todavía preocupa a los especialistas, la afirmación de Fey: "Un difficulté dans la traduction formalisée a été que certains termes techniques et le symbol correspondant n'avaient pas la même signification"¹⁴. También Ettore Carruccio dice que "no es aceptable la concepción neempirista según la cual el pensamiento racional se traduce íntegramente en su expresión simbólica"¹⁵.

Pero aún cuando se encuentre una solución a este problema, ¿se justificaría la propuesta *transición* a la lógica moderna? ¿Están la lógica tradicional y la moderna en un mismo plano de manera que el paso de una a la otra no implique más que un mero cambio de vehículo? Clark propone esta transición por el hecho de que la logística es una expresión moderna y profusamente desarrollada de algo que ya estaba en germen en la lógica clásica.

En su libro no hace la distinción entre la lógica como disciplina filosófica y como ciencia positiva, que es hoy de suma importancia. La logística *como ciencia positiva* ha llegado a un grado tal de desarrollo que se ha apartado de su función de auxiliar de la filosofía, y se ha constituido en una ciencia independiente, o en todo caso auxiliar de las matemáticas. Este aspecto no nos interesa.

Pero considerando los aspectos de la logística que la presentan *como un instrumento capaz de expresar la filosofía* de una manera precisa y correcta, creo que la actitud de un filósofo ante ella debe ser de *integración*. Es decir, el filósofo debe apreciar la intuición fundamental del movimiento logístico que consiste en la formulación simbólica del pensamiento; la cual formulación, por ser más abstracta que el lenguaje ordinario, permite más relaciones, más precisión, e indudablemente proporciona elementos que enriquecen y amplían el campo de la lógica tradicional.

* * * *

Finalmente una palabra sobre la *bibliografía* que ocupa una tercera parte del libro.

Es sin duda un instrumento de trabajo utilísimo, ya que menciona casi todas las obras más importantes escritas hasta 1951, y hace un breve comentario sobre ellas, que en algunos casos llena una página entera. No puede, con todo, pretender ser completa, por lo mucho y de mucho valor escrito en estos últimos seis años, y porque aún de las obras escritas hasta el momento en que la redactaba,

¹³ J. DOPP, *Leçons de Logique Formelle*, vol. II, p. 15.

¹⁴ FEYS, *Les Traités Recents de Logique Formalisée*, Revue Philosophique de Louvain, 1955, p. 385.

¹⁵ ETTORE CARRUCCIO, *Significado Filosófico de la Lógica Matemática Contemporánea*, Notas y Estudios de Filosofía, Tucumán, Vol. IV, N 16, p. 329.

el autor ha seleccionado mucho. Es una lástima que no haya ordenado los autores por escuelas y tendencias, como lo han hecho otros, para dar una visión de las mismas.

Añado pues las siguientes *bibliografías*, que pueden complementar o en algunos casos, explicitar la de Clark:

- | | |
|---|---|
| sobre la escuela de <i>logística</i> <i>polaca</i> : | BOCHENSKI, <i>Logistique et Logique Clasique</i> , Bulletin Thomiste, 4 (1934), p. 240. |
| separando <i>por escuelas</i> de <i>lógica</i> : | DÍEZ BLANCO, <i>Nuevas Lógicas</i> , Revista de Filosofía, Madrid, 10 (1951), p. 43-82. |
| con interesante <i>confrontación de símbolos</i> : | FEYS, <i>Les Logiques Nouvelles des Modalités</i> , Revue Neo-Scholastique de Philosophie 40 (1937), p. 522. |
| con comentario extenso de obras <i>recientes</i> : | FEYS, <i>Les Traités Recents de Logique Formalisée</i> , Revue Philosophique de Louvain, 1955, p. 383-401. |
| | GLANVILLE, <i>Confrontation of Logics</i> , New Scholasticism, 1954, p. 187. |
| con una <i>confrontación de sistemas de lógica modal</i> : | FEYS, <i>Colloque International de Logique</i> , Revue Philosophique de Louvain, 1953, p. 594-624. |
| con extensa <i>bibliografía sobre la lógica positivista</i> : | PIERRE, <i>La Philosophie du Positivisme Logique</i> , Revue de L'Université d'Ottawa, 1954, sec. spec. p. 1. |
| con material seleccionado por un <i>positivista</i> : | FEIGL, <i>Bibliographie</i> , Revue International de Philosophie, 1950, p. 95 (todo el número trata el tema). |
| por <i>materias en un periodo de tiempo</i> : | FEYS, <i>Bibliografía de Lógica Matemática Correspondiente al Periodo 1946-1948</i> , Revista de Filosofía, Madrid, 1952, p. 343-357. |

METAFISICA Y SENTIMIENTO

POR VÍCTOR O. MARANGONI, S. I. (San Miguel)

Auspiciado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Alejandro Roldán, S. I., ha dado a publicidad su "Metafísica del Sentimiento" ¹.

Algo paradójico el título, pero el autor nos explica que estamos en la era de la afectividad, "aunque... de una afectividad desbocada y semipatológica" (p. 8). Por otra parte, hasta el presente el sentimiento ha sido traído de aquí para allá por los filósofos; ora arrinconado con desprecio, ora exaltado hasta la exageración, y aún en las filosofías más equilibradas sólo se le ha concedido un puesto más bien secundario, subordinado.

Después de presentarnos un panorama bastante sombrío de la época actual, en que llega a preguntarse si el predominio de la afectividad en la sociedad contemporánea es síntoma de decadencia, afirma el padre Roldán que se impone la construcción de una filosofía en que el sentimiento encuentre su ubicación correcta. En este su libro tratará de establecer los fundamentos ontológicos de una psicología de la afectividad —Iª parte—, y luego —IIª parte— esbozar una síntesis metafísica que tenga en cuenta ese aspecto.

Pero no pequeña es la tarea que emprende y las dificultades son abundantes. Por eso nos previene de que "a pesar de nuestro esfuerzo por llevar la luz a todos los ángulos de la afectividad, encontramos todavía en ella grandes oscuridades" (p. 16).

El principal escollo es que *el sentimiento*, "por su peculiar intimidad *se resiste a una mera extrospección*" (p. 22). Esto mismo ya hizo notar otro autor en un libro homónimo: "Es cosa extraña que de las diferentes maneras de ser del hombre, el sentimiento sea la de más difícil acceso" ².

Por consiguiente, para poder trabajar en este campo es indispensable el uso de la introspección "si no queremos renunciar ya de antemano a saber algo de lo afectivo" (p. 22).

Pero con esto no se soluciona todo: frecuentemente se pueden alterar los hechos de la propia conciencia al querer examinarlos, o bien interpretar mal los datos que otros nos suministran. Es imprescindible, pues, una sana y elemental prudencia.

¹ ALEJANDRO ROLDÁN, S. I., *Metafísica del sentimiento* (ensayo de Psicología afectiva, aplicaciones a la ontología y axiología). (24 x 16 cms., 496 pp.). CSIC, Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1956.

² TH. HAECKER, *Métaphysique du sentiment*, Versión francesa de A. Guerne. París, 1953, 73 pp. pág. 7. Habla del sentimiento como facultad, sólo que lo relaciona con el pulchrum. Roldán no parece tenerlo en cuenta para nada.

Elegido el método, comienza Roldán el estudio de la afectividad buceando en la literatura ya existente sobre el tema. Mas, aquí no puede menos de chocar con una notable *disparidad de teorías y lenguajes* "la psicología de los procesos afectivos es el capítulo más confuso de toda la psicología. Aquí es donde aparecen las mayores diferencias de un psicólogo a otro. No están éstos de acuerdo ni en los hechos ni en las palabras. Unos llaman sentimientos a los que otros denominan emociones. Unos miran los sentimientos como fenómenos simples, últimos, imposibles de analizar...; mientras que otros creen que el género de los sentimientos incluye una infinidad de matices, y que el sentimiento forma siempre parte de un todo más complejo del que es o manifestación o condición..."³.

Para superar dicha confusión toma de Sto. Tomás el siguiente *criterio*: "potentiae et actus specificantur per objecta", entendido en toda su amplitud y con sus dos aspectos, psicológico (relación de la facultad al objeto) y ontológico (relación del objeto a la facultad)⁴. Ambos puntos de vista constituyen el llamado criterio de especificación o de *irreductibilidad*. El primero le permitirá analizar el conocimiento, el amor y el sentimiento; complementariamente estudiará con el segundo el objeto conocido, amado, sentido.

Pone inmediatamente manos a la obra y obtiene este resultado: "Podemos, pues, concluir que las tres actitudes del yo... *son irreductibles* (subrayamos nosotros). En el *conocimiento* tenemos una relación entre el objeto y el sujeto, con una dirección 'objetivo-subjetiva'; en la *tendencia* la dirección es contraria, es decir, 'subjetivo-objetiva'; en el *sentimiento* es 'circular, o sea de un acto del sujeto al yo mismo como portador de la vivencia." (p. 64).

Aquí tenemos formulada la tesis básica.

Cualquiera pensaría que estamos ya hacia el fin de la primera parte del libro. Nada de eso: sólo andamos por la mitad del capítulo segundo. Pero ya está echada la base para las 400 páginas que nos quedan; y antes de terminar este capítulo tendremos resuelto sumariamente el problema de las tres facultades y sus correspondientes trascendentales.

Llamamos la atención sobre esto porque es un poco apresurado el paso que se nos hace dar, siendo que luego se apoyará continuamente en él. Más en particular, el análisis de textos de Sto. Tomás —que efectúa al presentar el pensamiento de la Escolástica— se nos antoja demasiado breve. En apenas algo más de una página, y comentando dos o tres escasos textos, da por rechazada la sentencia del doctor Angélico.

Opinamos que dichos textos dan algo más.

El autor se pregunta: "Si la 'delectatio' es *quies appetitus* ¿cómo puede ser el sentimiento una tendencia o *appetitus*?" (p. 67).

A continuación transcribe la respuesta de Sto. Tomás: "...Licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, qui tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio

³ Claparède, citado por Roldán, pág. 33, nota.

⁴ La terminología es la empleada por el autor.

sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet inmutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est." ⁵.

Precisamente en esta respuesta cree Roldán encontrar confirmación de su teoría, porque "...el cambio de una palabra clave nos muestra que el motus de la 'delectatio' no tiene nada de común con el motus de la tendencia: '...quae sicut prius desiderabat non habitum, ita postea *delectatur* (¿por qué no 'desiderat', 'tendit?') in habito...' (p. 68).

Sin embargo, el texto completo del santo Doctor nos parece bastante explícito, y, según él, entendemos que tanto el motus de la 'delectatio' como el motus de la tendencia tienen de común por lo menos el objeto. Véase por ejemplo un texto anterior (al que el mismo Roldán hace referencia) en que nos dice: "Voluntas enim fertur in finem *et absentem*, cum ipsum desiderat, *et praesentem* cum in ipso requiescens delectatur" ⁶.

Es que el santo toma el agua desde más arriba, e. d., más metafísicamente. De modo que la que aquí "tendit" es la "voluntas" (pars appetitiva), y su objeto, el "bonum" (finis). Pero "*tendit*" con un doble aspecto, según que el objeto esté ausente o presente. El primer aspecto o "motus executionis" es expresado más gráficamente con la palabra "*tendit*", y sin duda que ha de diferenciarse del segundo, la "delectatio", de lo contrario no serían dos. Pero de allí a decir que ambos "no tienen nada de común" nos parece que es forzar el texto.

Esquemáticamente podríamos escribir:

Facultas

Obiectum

Voluntas appetit (pars appetitiva)	$\left\{ \begin{array}{l} \text{(absente obiecto) tendendo} \\ \text{(praes. obiecto) sese delectando} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{in bonum} \\ \text{(finem)} \end{array} \right\}$
---	--	---

A la pregunta entre paréntesis de Roldán contestamos que no usa el Santo la palabra "desiderat" o "tendit" porque la "delectatio" difiere del "motus executionis", y así, diciendo "delectatur" manifiesta el matiz peculiar. Pero no deja de advertirnos que: "licet delectatio sit quies quaedam appetitus;... tamen adhuc remanet inmutatio appetitus ab appetibili ratione cuius delectatio motus quidam est". De suerte que no habría mayor dificultad en decir "tendit" aún en el caso de que el objeto esté presente, siempre que se tengan en cuenta los dos matices ⁷.

⁵ S. Th., I-II, q. 31, a. 1, ad. 2.

⁶ S. Th., I-II, q. 3, a 4 co

⁷ Para penetrar mejor la mente de Santo Tomás, véase: I-II, q. 4 a. 3, ad 2; q. 11, a. 1 co. et ad I; q. 16, a. 4 co.; de Ver. q. 22, a. 1, ad 3, ad 11, ad 12; q. 22, a. 2, ad 4; C. G. III, cap. 26, 5; etc.

El autor en cambio ha restringido el significado de "appetitus" y de "tendit" al primer aspecto, quizás por aferrarse demasiado a un cargamento psicológico que traen ambas palabras; lo cual ha sido en desmedro de la metafísica ⁸.

La ubicación de la parte afectiva, el fantasma que inquieta constantemente al autor, puede hacerse correctamente (aún incluyendo la afectividad inferior) si se retrocede un poco más en el esquema anterior y se considera la "facultas desiderandi" o "facultas appetitiva" general que abarca el apetito sensitivo y la voluntas ⁹.

Concluyendo diremos que no aparece la necesidad de poner otra facultad y otro objeto trascendental para la misma: por tanto no hay lugar para el "gratum" entre los trascendentales ni para el sentimiento como facultad, al menos tal como han sido presentados.

* * * *

Hecho el precedente análisis de la tesis fundamental, es innecesario repetirlo para las posteriores afirmaciones, que van edificando así un castillo de naipes; puesto que todas sin excepción se basan en este primer planteo. Con todo tocaremos aún otros párrafos que nos merecen particular atención.

Sea primero, el dedicado a la estética.

Después de nutridas páginas consagradas a la naturaleza del sentimiento, y a los sentimientos "periféricos" y "centrales" (se nota que Roldán está más familiarizado con tal materia), pasa a los sentimientos "superiores", capítulo en que estudia casi exclusivamente el placer estético. Conciente de lo espinoso del tema y de que puede incomodar a los susceptibles estetas el que un cuasi-profano se ponga a darles normas, lleva, con todo, sus deducciones adelante.

Habiendo instituido su "gratum" tiene que rechazar de plano al "pulchrum" como trascendental, y lo incluye dentro de aquél.

En este punto —fuera de que no aceptamos el gratum— nos parece inexacta (o más bien incompleta) la apreciación que hace de la posición escolástica. Estamos de acuerdo con Roldán en rechazar los extremismos, tanto intelectualistas como voluntaristas; pero al presentar las diversas tendencias, deja de lado algunos intentos de integración en autores de la importancia de Maritain, quien presenta o trata de presentar la idea del "pulchrum" como "resplandor de todos los

⁸ Confirmando lo expuesto, cfr.: "Ni tampoco se dirá que la belleza es el 'bien' (bonum). El 'bien' se apetece, y la naturaleza de la contemplación estética no permite ese género de egoísmo." (p. 72). "La tendencia es una actitud de lanzarse sobre el objeto para poseerlo" (p. 73). "En la definición de lo bello para nada aparece el 'bien' ni la tendencia al mismo" (p. 432).

⁹ Cfr. al respecto: I-II, q. 8, a. 1 co.; C. G. III, cap. 26, 5; de Ver. q. 22, a. 4, ad 4; I-II, q. 26, a. 1 co.; etc.

Sobre todo este planteo véase especialmente el denso artículo de J. MOURoux. *Affectivité et expérience chrétienne*, Rev. Sc. Ph. et Th., 1951, pp. 201-234. Así mismo L. GEIGER, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, París, 1952. Y recientemente J. H. NICOLAS, *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, Rev. Thom. 1956, pp. 5-42.

trascendentales reunidos" ¹⁰; asimismo Marc, que, con lenguaje más moderno, nos lo da como el término de un proceso dialéctico: "Mientras que la unidad es la identidad del ser consigo, la verdad su identidad con el pensamiento, el bien su identidad con la voluntad; el 'pulchrum' es verdaderamente la identidad del ser con el espíritu, pues no es la unidad del ser con una función del espíritu, sino con todo el espíritu" ¹¹. Esta última línea lo exime de poner una nueva facultad.

Por otro lado, aunque verbalmente hace distinción entre "pulchrum trascendental" y "pulchrum aestheticum", con frecuencia entrecruza las nociones ¹², o más bien se limita a rechazar hasta con denuestos "los conatos vergonzantes de valorizar la 'belleza' como trascendental" (p. 303) ¹³.

Por supuesto que el "pulchrum", reducido a lo estético, no va a tener gran fecundidad metafísica. A lo cual ha de agregarse que Roldán, con su planteo, empobrece aún el goce estético: "en el fondo del gozo estético descubrimos el mismo egoísmo, aunque embozado, que en los demás sectores del psiquismo humano" (p. 229). Con lo que cierra todas las conexiones trascendentales, si bien pretende abrirlas por el lado del "gratum" ¹⁴.

* * * *

En la segunda parte del libro intenta el autor: a) una síntesis de la metafísica en la que la afectividad tenga reservado su puesto de importancia; y b) iluminar la filosofía del valor con la luz que aporta la doctrina expuesta del sentimiento.

En cuanto a lo primero se disculpa el autor de que "la modesta exposición de la síntesis que presentamos es desigual e incompleta" (p. 288), y opta por la

¹⁰ J. MARITAIN, *Arte y Escolástica*, Buenos Aires, 1945, pp. 45 y 177. Roldán lo nombra (cfr. p. 273, nota 41), así como a varios autores más en este mismo lugar; pero es en forma genérica, como participantes de la corriente en favor de la trascendentalidad. Digo que Maritain 'trata de presentar' porque no es muy nítida su exposición al respecto. Cfr. la crítica de ROIG GIRONELLA en *Esbozo para una metafísica de la belleza*, Pensamiento, V (1949), p. 47, nota 11, donde se queja del 'confusionismo y equilibrios malabares que en este mundo exceden toda admiración'.

Otras explicaciones del pensamiento maritainiano se pueden ver en: *Neufs leçons sur les notions primaires de la Philosophie morale*, París, 1951, p. 63. *Creative intuition in Art and Poetry*, London, 1954, pp. 162-164 (Véase la crítica de M. D. PHILIPPE en *Bull. Thom.*, t. IX, 1954-1956, pp. 519-527; tienen sentido semejante a las de R. Gironella).

¹¹ A. MARC, S. I., *Dialectique de l'affirmation*, París, 1952, p. 237. Lamentamos que Roldán no tenga en cuenta para nada a este autor, ni en la parte metafísica (cfr. el libro citado), ni en la parte psicológica (cfr. *Psychologie Réflexive*, 2 tomos, París, 1949).

¹² Cfr. p. 260; pp. 272-280.

¹³ Cfr., además del libro citado de A. Marc., E. DE BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale* (3 tomos), Brugges, 1946. Préstese cuidado a la terminología, porque invierte la usual. H. POUILLOX, O. S. B., *La Beauté propriété transcendente chez les Scholastiques* (1220-1270), Arch. d'Hist. d. et litt. du Moyen Age, 15 (1946), pp. 263-329. Con buena bibliografía y textos inéditos.

¹⁴ Aclaremos que, pese a las observaciones expuestas, tampoco a nosotros nos satisfacen del todo las elucubraciones de Marc, Maritain y otros sobre el "pulchrum" como trascendental. Cfr. lo que diremos al tratar del valor.

síntesis tomista según la interpretación de Suárez. Para incorporar su "gratum" intercala algunos retoques y desarrolla más los puntos relacionados con el mismo.

Es aquí donde nos expone más detalladamente y en forma de tesis escolásticas sus deducciones acerca del susodicho trascendental, cuya *definición* nos sintetiza así: "*gratum* es en general lo que por medio del conocimiento o tendencia es capaz de impresionar agradablemente al sujeto cognoscente o apetente" (p. 261). Nos describe sus elementos —estabilidad y equilibrio, que suponen el orden y la perfección (pp. 259-260)—, sus diferencias con los otros trascendentales, etc.

He aquí una de las pruebas de que todo ser es grato: "Todo ser es 'verdadero' y 'bueno', o sea cognoscible (*verum*) y apetecible (*bonum*). Es así que todo conocimiento y tendencia afecta al sujeto de un modo dado. Luego todo ser, del mismo modo que es capaz de causar un conocimiento y una emoción conativa en el sujeto, lo es también de engendrar una *afcción* o *sentimiento*; y así como por su 'posibilidad intrínseca' es *inteligible* (*verum*) y por su 'perfección' es *apetecible* (*bonum*), por su 'equilibrio y estabilidad' es *fruible* (*gratum*)". (p. 261).

Pero vayamos ya a la axiología que es la parte final.

Para discernir el puesto metafísico que le corresponde al *valor*, recurre al mismo criterio que para el "gratum". Y concluye que: "de las mismas entrañas del ente brota el valor", ya que "*el 'ser', por serlo, vale*". "El valor está embebido en el ser, es una *noción trascendental* del mismo, una relación esencial del ser a la función valoral" (p. 421); "es una suma original de las nociones trascendentales de ser, a modo de compuesto hilemórfico, en el que el elemento formal es el "gratum" y el material es el "verum" y el bonum" (p. 437).

Desechado el "gratum" no puede satisfacernos esta definición. Pero reparemos en que nos habla de una "suma original de las nociones trascendentales"; y más adelante de "síntesis" y de "síntesis apretada de todos los trascendentales" (pp. 445, 452). ¿Qué diferencia hay con la definición del "pulchrum trascendental" que da Maritain: "resplandor de todos los trascendentales reunidos"?¹⁵

A troche y moche se han barajado las nociones de "pulchrum" trascendental, de *valor* trascendental, de "gratum" trascendental.

Tal autor rechaza ésta o aquella noción por que la encuentra incluida en las que él acepta. Viene otro y protesta porque le parece que es al revés. Nos parece que con frecuencia hay un poco de aferrarse a la propia terminología, lo cual no permite ver que en el fondo se dan muchas coincidencias. Las divergencias dependen mucho del alcance que se dé a los trascendentales tradicionalmente admitidos. Si hemos rechazado el "gratum" fué porque juzgamos deberse a una interpretación errónea de Sto. Tomás.

En confirmación de lo que acabamos de decir, y volviendo al libro que comentamos, vamos a escarbar algo más en la relación del bien con el valor: el bien no nos determina a obrar, sino "en cuanto se nos presenta *hic et nunc* como

¹⁵ La diferencia estribaría en que Maritain no incluye al "gratum" de Roldán entre los trascendentales; pero en realidad abarca los elementos del mismo porque los refiere a los trascendentales que reconoce. Compárese también el "gratum" mismo con el "pulchrum trascendental", pese a las distinciones que hace Roldán.

algo *digno de nuestro aprecio*, es decir, porque lo consideramos como un valor". (p. 434). Con otras palabras: "el bien es el objeto de la voluntad *de derecho* —o como dice el Angélico 'per-se'— pero *de hecho* el objeto formal del yo operativo es el valor". (p. 434).

En distintos lugares nos ha dicho que el objeto que de hecho atrae la voluntad no es el "bonum" sino el "bonum+gratum"; veámoslo más claramente: "afirmamos que el bien solo, *en cuanto distinto y separado de lo gñato* no es capaz de mover eficazmente la voluntad. Si suponemos en un caso extremo y puramente hipotético un yo dotado de inteligencia y voluntad, que carezca en absoluto de afectividad, la inteligencia conocerá el bien y lo verá conveniente para apetecerlo, pero por hipótesis el yo quedará *indiferente* y *frío* ante él, la tendencia, si se diese, sería ineficaz. La eficacia del bien, como objeto de la tendencia, no sólo requiere como 'condición previa' el que sea conocido, sino además que sea apreciado". (p. 353, nota).

Hemos hecho estas transcripciones porque a través de ellas (y habría más) parece manifiesto que el autor tiene una idea bastante pobre del "bonum", o al menos incompleta, y no llevada hasta sus últimas consecuencias.

Ese empobrecimiento del "bonum" es sin duda forzoso desde el momento en que se le sustraen elementos para construir un nuevo trascendental. El esfuerzo, por cierto que notable, de Roldán, ya dijimos que se debió a que no encontraba ubicación satisfactoria para la afectividad dentro de la filosofía. Pero el camino para solucionar el problema no es despojar al "bonum" sino ahondando en su maravillosa fecundidad, como ya han hecho y están haciendo no pocos¹⁶.

Un serio estudio comparativo de las diversas nociones de los trascendentales, arrojaría mucha luz y resolvería muchos malentendidos¹⁷.

* * * *

¿Entonces ha sido inútil el trabajo de Roldán? De ningún modo. Con su obra plantea bastante claramente el estado actual de la cuestión —ordinariamente prece-de a su punto de vista el de los autores principales, cuya crítica hace¹⁸— y avanza por su sentencia con claridad y con férrea lógica, llevándola hasta sus últimas consecuencias. De suerte que ahora sabemos cuanto da de sí y hasta dónde se llega por ese camino.

No cabe duda que será muy discutido; pero si no hay discusiones e intercambio de opiniones no se aclaran las ideas; y no hay discusiones cuando faltan audaces que expongan su pensar.

¹⁶ Cfr. nota 9.

¹⁷ Cfr. el excelente artículo de J. LANGLOIS, S. I., *Aperçu sur "la Philosophie des Valeurs"*, Laval Th. et Ph., (X) 1954, pp. 79-95. Tiene en cuenta a los modernos (Scheler, Lavelle, Le Senne) y su relación con la escolástica. Buena Bibliografía. Cfr. también los estudios de A. FOREST, especialmente: *L'expérience de la valeur*, Rev. N. S. de Ph. (43) 1940, pp. 5-20; y W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, trad. de J. M. Vélez Cantarell, artículos: Belleza-valor-trascendentales (I 077), Sentimiento (WILLWOLL).

¹⁸ Por cierto que ajustadas. Véase la hecha a García Morente, pp. 417 y ss.; a Zaragüeta, pp. 422 y ss., etc.

Por otra parte tiene con frecuencia interesantes y atinadas acotaciones que hacen repensar muchos aspectos; por ejemplo, a lo largo de su estudio sobre los valores, y en general, cuando toca temas directamente psicológicos.

Las últimas páginas exponen como corolario un argumento de orden valoral para probar la existencia de Dios, relacionado con el conocimiento "por connaturalidad" de que habla Sto. Tomás. Dice Roldán que "difiere sólo parcialmente de las cinco vías; puesto que las incluye" (p. 470). Pero que en su conjunto es "específicamente" diversa porque añade una reafirmación de tipo afectivo-conativo que aumenta la evidencia objetiva del raciocinio. Por tanto, sería una auténtica "sexta vía"; "Más aún, precisamente por la presencia de dichos factores junto a la motivación estrictamente racional, parece ser en cierto sentido la prueba más integral y humana que habla a todo el hombre"; y sería de hecho la que más influye en los conversos modernos. Omitimos comentarios para no alargarnos más.

Varias lagunas hemos encontrado en la bibliografía y oportunamente lo indicamos, incluyendo obras de particular relieve, como las de A. Marc. Réstanos destacar la voluminosa contribución de Lavelle al estudio de los valores. Es injusto no mencionar siquiera más de mil trescientas páginas dedicadas a esclarecer un complicado y candente problema¹⁹.

Tres índices, onomástico, analítico y sistemático, así como frecuentes sinopsis, facilitan el manejo de la obra.

¹⁹ L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, t. I: *Théorie générale de la valeur*. París, 1951; t. II: *Le système des différentes valeurs*, París, 1955, XVI-752 y VIII-560 pp. respectivamente. Además: *Introduction à l'Ontologie*, París, 1947, 134 pp.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Xenium - Publicación trimestral de filosofía. Año I, Enero-Marzo, 1957, Fasc. 1.

Director: Dr. Alberto Caturelli, de la Universidad de Córdoba. Dirección

y Administración: Duarte Quirós, 880, Córdoba, Argentina.

Con verdadero regocijo saludamos este nuevo brote de la inquietud filosófica en Argentina, que nos presenta en su primer número el sello de una vocación metafísica, de una decidida "búsqueda de la verdad como supremo objeto, la búsqueda del ser inagotable". Los dos artículos, *Ser y Duración* de Manuel Gonzalo Casas, y *Tiempo, eternidad y fin de la historia* de Alberto Caturelli, analizan profundamente dos problemas clásicos de la metafísica.

La revista contiene también la sección bibliográfica, con varias notas en esta entrega, de W. Brüning y A. Caturelli.

Xenium dedicará una sección especial a breves reseñas de los principales artículos de todo el mundo, que agrupará por temas y especialidades. En este número recoge los últimos estudios en diversas revistas sobre la "Metafísica de San Agustín".

Una crónica con noticias sobre el mundo actual de la filosofía cierra el fascículo.

Auguramos a la nueva revista filosófica la consecución de sus ideales, y confiamos, para ello, en la inteligente y dinámica personalidad de su director.

I. QUILS, s. 1.

THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE CATHOLIC LIBERAL COLLEGE, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Volume XXXX (15 x 23 cms.; 247 págs). Washington. 1956.

En la primera parte (102 páginas) se tratan los siguientes temas: "Ciencia y sabiduría", "Controversia en la vida y enseñanza de la filosofía", "El papel de la lógica en un "Liberal College" católico, "El sentido de Juan Jacobo Rousseau y la estructura de la teoría política", "El papel de la Filosofía de la naturaleza en una educación liberal católica", "El papel de la metafísica en una educación liberal católica". En la segunda parte, y en discusiones de *mesa redonda*, se tratan cuestiones sobre: a) lógica y método; b) filosofía de la naturaleza; c) metafísica; d) moral y filosofía política; e) historia de la filosofía; f) pro-

blemas filosóficos. A continuación resumimos y comentamos algunos de los artículos.

Wisdom and Science by Vincent E. Smith (pp. 3-15). Con excelente argumentación crítica la tradición racionalista que, inspirada en WOLFF, nos ha extraviado en términos tales como *ontología*, *metafísica general*, *teodicea*, *metafísica especial*. Analiza la metodología de la metafísica, y su función en la vida estudiantil, ubicando debidamente la organización del *curriculum* de un *College* católico, en cuanto católico, forjada sólo por *Sagrada Teología*.

Controversy in the Life and Teaching of Philosophy by Mortimer J. Adler. (pp. 16-35. Por tercera vez dirige el discurso anual de la Asociación este singular pensador que, siendo un tomista no-católico, en 1934 introdujera ya en la Universidad de Chicago, y para estudiantes no-católicos, la enseñanza de la *Summa Theologica*. Interesante y promisorio es este trabajo que resume las conclusiones de su pensamiento. Anuncia la publicación de un libro sobre la naturaleza de la controversia, y sobre los métodos para construir las controversias sobre temas filosóficos básicos. Las ideas fundamentales son las siguientes: 1. *Punto de partida y presupuesto*. Es un hecho la diversidad de doctrinas y teorías filosóficas. Acepta como presupuesto: más allá de la diversidad, existen genuinos acuerdos y desacuerdos sobre temas de investigaciones; es decir, siempre es posible estar de acuerdo o no, cuando se considera un mismo tema. Su concepción sobre la controversia reposa en la posibilidad de genuinos resultados que permitan un debate racional; a su vez, estos resultados son posibles si los filósofos pueden estar en desacuerdo sobre un mismo tema, y esto último ocurre sólo en cuanto los filósofos pueden alcanzar *acuerdos mínimos sobre los tópicos a tratar*. 2. *Resumen de sus conclusiones*. a) La controversia es esencial a la empresa filosófica como un todo. b) Con raras excepciones, los filósofos discuten realmente sus resultados. c) El desacuerdo genuino y el debate racional, que constituyen la controversia fructífera, deben estar implícitos en la discusión filosófica, aun cuando no lo estén en la realidad actual. d) La construcción de controversias exige un método distinto de los conocidos y utilizados en la investigación filosófica. e) Las construcciones alcanzadas por este método deben ser neutrales con respecto a la verdad o falsedad de las doctrinas filosóficas involucradas en las controversias que construye. Deben formularse, por consiguiente, en un lenguaje neutral, "inmune a las connotaciones doctrinales o sistemáticas que están presentes inevitablemente en el lenguaje de cada filósofo en particular" (así lo afirma MARTAIN en un memorandum que remitiera al autor). El método que se utiliza es llamado *dialéctica* y puede compararse con el método expuesto por ARISTÓTELES en los *Tópicos*. 3. *Consecuencias para el estudio y para el futuro de la filosofía*. Es necesaria una división del trabajo dentro de la empresa filosófica como un todo. Debe separarse la filosofía, de la dialéctica de construcción de controversias. Esta última aclarará muchas cuestiones que oscurecen la relación que debe existir entre ciencia y filosofía. La necesidad de obra dialéctica en filosofía y no en ciencia, le lleva a distinguir un progreso en filosofía, distinto al progreso de la ciencia.

Su artículo es muy interesante no tanto por lo que expone cuanto por lo que se vislumbra. Se presienten horizontes muy amplios para la investigación filosófica.

"The role of Logic in a Catholic Liberal College" by Henry Du Lac (pp. 36-47). Después de exponer la necesidad de la lógica como instrumento del entendimiento humano, resume el pensamiento de SAN ALBERTO sobre la lógica. Es lamentable que un conocimiento tan cabal del pensamiento medieval no se integre con el progreso posterior que, aclaremos, no está en pugna con los principios de aquél.

"The role of the Philosophy of Nature in Catholic Liberal Education" by Benedict M. Ashley O. P. (pp. 62-85). Su trabajo abarca tres cuestiones. I. *¿Qué piensa SANTO TOMAS sobre lo que debe enseñarse acerca de la naturaleza?* Su pensamiento se resume en los puntos siguientes: 1) Las cosas naturales deben estudiarse bajo la luz de principios *proprios de lo natural*; se constituye así una ciencia formalmente distinta de la metafísica y la matemática. 2) La metodología y la certeza de este estudio de la naturaleza son distintas a las de las otras dos ciencias citadas. 3) Las demostraciones de esta ciencia de la naturaleza no están limitadas a las propiedades universales comunes a todas las cosas cambiables, sino que se extienden a algunas propiedades de ciertas clases de cosas cambiables, inanimadas y animadas. 4) La filosofía de la naturaleza llega a definir y a establecer ciertos principios después de un proceso de observación, y después de un análisis dialéctico de la experiencia. 5) Existe una ciencia matemática de la naturaleza, formalmente distinta de la filosofía de la naturaleza, que suministra demostraciones estrictas y argumentaciones dialécticas, que conducen a conclusiones sobre las cosas cambiables a través de medios matemáticos. En síntesis: hay una sola ciencia de la naturaleza, que considera las cosas cambiables a la luz de sus propios principios, conocidos por nosotros a través de signos sensibles o propiedades. Para descubrir estos principios debemos utilizar una cuidadosa observación, y una investigación dialéctica elaborada, que incluye la matemática aplicada. Usando estos principios podremos demostrar aún las propiedades de especies naturales, pero con necesidad hipotética y a través de causas extrínsecas. II. *¿Qué debe revisarse en el pensamiento de SANTO TOMAS?* El tomismo, como filosofía viviente, debe revisar su visión del mundo natural, a la luz del conocimiento moderno. Los caminos seguidos últimamente son los siguientes: 1) La *Universidad de Lovaina*: a) La primera solución sostuvo que la filosofía de la naturaleza debía tratar sólo las últimas causas, dejando las causas próximas a las ciencias positivas. b) Sostuvo después que el método de las ciencias positivas es diferente al de la filosofía de la naturaleza, y no busca ni explicación causal, ni certeza final; la naturaleza es observada por la metafísica que no intentará, por supuesto, explicar los detalles de las cosas naturales. Como representantes de esta posición cita a NYS, RENOIRTE, VAN STEENBERGHE y VAN MELSEN. 2) *Maritain y sus partidarios* mantienen una filosofía de la naturaleza distinta de la metafísica, pero reconocen que las ciencias modernas son genuinas ciencias nuevas, que tienen su inteligibilidad

especial propia y su modo de definir propio. 3) *Universidad de Laval*. El punto de vista de los maritainianos encierra una grave dificultad: no explica cómo las ciencias positivas son ciencias; si reposan en meras hipótesis y no alcanzan conclusiones necesarias y ciertas, es confuso intentar encajarlas dentro de la clasificación tomista de las ciencias especulativas, basada precisamente en los modos de demostración estricta. Por eso sostiene el grupo de pensadores asociados a la Universidad de Laval, que las ciencias positivas, tal como existen ahora, deben entenderse como *dialéctica*. SANTO TOMÁS, como vimos, anticipó esta solución. 4) El grupo de tomistas incorporados al *Liceo Alberto Magno* (River Forest, Illinois) acepta el punto de vista últimamente citado, tratando de mejorarlo prestando especial atención a la metodología propia de la filosofía de la naturaleza. Critica la tendencia a exigir demostraciones de tipo metafísico dentro de la filosofía de la naturaleza, y sostiene que es conveniente aquí cualquier definición o principio que pueda ser verificado en la experiencia sensible por medio de su ocurrencia regular. III. *¿Cómo pueden llevarse a la práctica las enseñanzas tomistas sobre la ciencia?* Expone el trabajo que se realiza en el Colegio San Javier (Chicago), y relacionado con la escuela elemental y secundaria conducida por las Hermanas de la Misericordia. No podemos detenernos en la exposición de todo el plan de estudio que abarca la escuela primaria, secundaria y universitaria. Se nos permitirá, sí, que con respecto a la enseñanza secundaria citemos al autor: "En los dos primeros años de enseñanza secundaria, el estudio de la historia natural culmina con un curso sobre "El hombre en su mundo" que da al estudiante una historia natural organizada, que reemplaza a los cursos convencionales sobre ciencia, higiene, biología. No comienza con la célula, y continúa en perspectiva evolutiva, sino que comienza con el hombre, el ser viviente que mejor conoce el niño. El hombre es examinado en función de sus cuatro causas, sus facultades, los órganos de estas facultades y sus objetos, es decir, su medio ambiente. En éste se consideran las plantas y los animales que no sólo usa, sino que, a través de su estudio, permite que se conozca mejor a sí mismo".

La exposición es clara y está dentro del punto de vista más auténticamente tomista. Este trabajo puede servir como punto de partida para la exacta ubicación de la filosofía de la naturaleza, y para la determinación de su justa relación con las ciencias.

"*Scholastic and Aristotelian Logic*" by I. M. Bochenski, O. P. (pp. 112-117). En un magnífico resumen, nos hace conocer el progreso que representó la lógica escolástica con respecto a la lógica aristotélica; esta última comprende la silogística categórica y modal (en ésta sólo se usa la posibilidad bilateral y las proposiciones de sentido diviso), una teoría sobre la identidad, algunas reglas sobre lógica proposicional y sobre otros departamentos de la lógica. La lógica escolástica es mucho más rica. Contiene una muy desarrollada lógica proposicional, una lógica modal muy completa, una teoría sobre las proposiciones temporales (desconocida por los aristotélicos) una teoría sobre la cuantificación del predicado, y una muy completa teoría sobre las antinomias. "La lógica es un tipo muy original de lógica formal, que puede compararse con los más

elevados desarrollos de la lógica matemática contemporánea y de la lógica hindú".

Contiene esta breve exposición un gran número de distinciones, aclaraciones, críticas, referencias bibliográficas, etc.; todo esto recomienda su lectura. Por otra parte resume algunas ideas expuestas por el autor en su última obra "Formale Logik" que acaba de publicar.

Dr. ALBERTO J. MORENO.

GIUSEPPE ZAMBONI, *La dottrina della coscienza immediata* (Struttura funzionale della psiche umana) é la scienza positiva fondamentale. (17 x 24 cms.; 98, 14 págs.). Tipografia Veronese, Verona. 1951.

En esta breve obra, el autor nos ha dejado el testamento filosófico de una vida (1875-1950), una síntesis de su tan discutida tesis sobre la gnoseología pura; es decir, una teoría del conocimiento independiente a la vez de la psicología y de la metafísica, destinada a precederlas en orden metódico y fundarles su valor (Cfr. A. MANSION, *Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953), pp. 478-9).

La exigencia de cimentar la filosofía sobre el estudio de la conciencia inmediata, sentida en Francia por Picard, en Alemania por De Vries y sobre todo en Bélgica por la línea Mercier-Noel-Van Steenberghen-Van Riet, hubo de encontrar áspera resistencia en la neoescolástica italiana al levantar bandera nuestro Prof. Zamboni.

Cuando en 1921 se fundó en Milán la Universidad Católica, aceptó la cátedra de *Criteriología*, cambiándole el nombre por el de *Gnoseología*, pues si bien Mercier recurría a la experiencia inmediata de la conciencia cada vez que debía encontrar el fundamento de la verdad del juicio o de la realidad de sus términos, creía Zamboni que, en lugar de este recurso ocasional, sería preferible situarse sin más en el plano de la conciencia inmediata, examinar cuidadosamente su estructura funcional y pasar de allí a las formaciones complejas (conceptos y juicios), al conocimiento del mundo externo, del pasado, de la conciencia moral y de la vida estética (p. 12).

Pero en la misma Universidad ganó terreno otra tendencia, según la cual la metafísica debía preceder a la gnoseología. La cátedra fué suprimida (1931) y el titular eliminado. Comenzó entonces una áspera polémica que culminó con la publicación de *Il "Caso" Zamboni* (Gemelli-Olgianti-Rossi) en la *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* (XXVII, 1935), pp. 393-427, la cual pretendía ser "nuestra respuesta definitiva y última palabra a una polémica que no vale la pena continuar... Cada uno advertirá, ahora, el error fundamental que lo contamina; ni el mismo Zamboni ha podido justificarse de las graves críticas que se le han hecho. La cuestión, pues, para nosotros, ha terminado" (art. cit., Gemelli, p. 394). Pero no para Zamboni; "me displace, sin embargo, que los idealistas, positivistas y

escolásticos me hayan dejado el privilegio de reafirmar, en la filosofía contemporánea, la posición tomada por Galluppi entre el racionalismo y el empirismo, la que ocupa Locke entre Leibniz y Hume, que corresponde a la que ocupa el conceptualismo tomístico entre el realismo y el nominalismo, y que había ocupado Aristóteles entre el idealismo platónico y el sensismo de los sofistas" (p. 12). Es decir, una filosofía empírico-racional, que tiene sus fundamentos en la *autoconciencia* y en la *abstracción* (Cfr. Giovanni Giulietti, *Il metodo della gnoseologia pura nel pensiero di Mons. Giuseppe Zamboni*, Giornale di Metafisica, VI (1951), pp. 57-70).

La mente de nuestro autor sigue una línea clarísima; raramente, entre nuestros contemporáneos, podremos encontrar un pensador que permanezca totalmente inmune, como éste, de un cierto eclecticismo filosófico-literario. Dotado de un agudo y rico espíritu analítico, ajeno a la expresión poética, ofrece un material explorativo, no fácilmente resumible, y fecundo sólo a quien esté dispuesto a examinarlo con cuidadosa paciencia.

El punto de partida de su investigación será siempre el análisis de la conciencia: Si interrogo a la experiencia sensorial, encuentro en ella —diría Zamboni— tan sólo colores, sonidos, formas, movimientos. Jamás una entidad metafísica. El conocimiento sensorial —gustaba repetir con Santo Tomás— proporciona tan sólo *quaedam accidentia exteriora rerum*, y las imágenes sensoriales, *Phantasmata, non sunt res ipsae sed similitudines rerum in organo corporeo*.

Nace aquí, empero, una espontánea objeción: por esa vía derivamos a un subjetivismo peligroso, ya que las sensaciones no son sino modificaciones subjetivas; nos condenamos al *solipsismo*, *solus-ipse* (Cfr. Amedeo Rossi: *La Gnoseologia* (o "Psicologia pura della conoscenza propria e attuale") del Prof. Giuseppe Zamboni, Piacenza, 1935, pp. 110-190).

A esto opone, nuestro autor, una finísima distinción: al llamar a las sensaciones *modificaciones subjetivas*, está implicada ya una interpretación apriori. Sentir no significa ser modificado, sino captar la presencia de los datos de la sensibilidad, o sea, una *presencia objetiva*, pues el sujeto cognoscente encuentra que los datos están, sí, en sí mismo, pero no como constitutivos del mismo. A este conocimiento *sensorial* se añade el *sentimental* como modificación propiamente subjetiva (estados sentimentales) (pp. 29-30).

Ambos conocimientos constituyen aún el mundo de la *empeiria* o experiencia particular. Para ser posibles la ciencia, la metafísica, la cultura humana, hemos de alcanzar una forma cognoscitiva superior o *supra sensitiva* (pp. 31-33).

Individuados los dos órdenes de conocimiento, ¿cómo evitar un dualismo e irreparable disociación? La respuesta es simple: mostrando cómo, efectivamente, se pasa de un plano al otro —sin recurrir a una armonía milagrosa— a través del tejido conectivo de una experiencia suprasensorial, tan viva y concreta como preñada de significado metafísico: la *Autoconciencia* (pp. 33-45).

"A questo punto della ricerca potremo definire l'uomo: quell'animale che, oltre ai dati e alle funzioni della sensibilità, ha coscienza parziale della sua profonda struttura ontologica" (Zamboni, *Itinerario filosofico della propria coscienza all'esistenza di Dio*, Verona, 1948, pág. 37).

Con esta doctrina confirma, a su modo, el *cogito* cartesiano, observando que el error de éste consiste en no hacer la distinción, arriba apuntada, entre conocimiento *sensorial* y *sentimental*, considerando al primero como modificación subjetiva y no como presencia objetiva (p. 35).

La *Autoconciencia* es el fundamento de toda metafísica substancialista (experiencia originaria inmediata). Las sustancias de otros las captaríamos por analogía con la noción elaborada en base a la nuestra. Quizás, aquí, el error fundamental estaría en exigir ese *previo* conocimiento del yo para llegar a conocer la realidad externa, mientras que es requerido tan sólo como concomitante; *simul*, como dice S. Tomás en el De Ver., q. I. a. 9. (Cfr.: La Civiltà Cattolica, 104-III (1953), p. 302).

Y en la *Autoconciencia* no se puede hacer resaltar el polo subjetivo, el yo, sin distinguirlo y contraponerlo al polo objetivo, *no-yo*. Las simples palabras: esto, aquello, alguna cosa, revelan la presencia de la *función objetivante* (pp. 46-7) que no es fruto del sentido o sentimiento sino consideración de los datos que ambos le proporcionan, como formando parte del objeto.

Aquí el yo distingue la presencia de un estado o un acto, de su naturaleza. Entramos en el campo de la *abstracción* (pp. 47-9), y sin llegar aún a la actividad del juicio, diferencia sutilmente diversos grados: *abstracción desindividuante* (naturaleza de un dato, independiente de su existencia, en la cual se presenta), *abstracción universalizante* (referencia de la tal naturaleza a un número indefinido de individuos que poseen igual esencia) y finalmente, *abstracción generalizante*, que forma conceptos universales. El último proceso de la abstracción encuentra su culminación insuperable en la idea indeterminadísima de ente, propiamente la que Rosmini consideraba como única idea innata.

Parecería, a primera vista, ser ésta la tradicional teoría de la abstracción aristotélico-tomista. Pero a la interpretación de la *Schola*, más formulativa que comprensivamente transmitida, añade Zamboni una terminología y una técnica que muestran su verdadera actualidad y validez (Cfr. Zamboni: *La gnoseología di S. Tommaso d'Aquino*, Verona, 1934, 247 pgs.).

Puesto que las esencias elaboradas como conceptos condicionan la posibilidad del juicio y de los principios universales, entramos, finalmente, en el campo lógico-verbal (pp. 61-85). Completa la obra una aplicación del método gnoseológico a la vida moral (pp. 87-90). Y si la muerte no hubiera interrumpido sus investigaciones, añadiríase la referente a la actividad estética.

Resumamos el proceso en tres fases: 1) conciencia inmediata, 2) experiencia concreta suprasensitiva (autoconciencia-función objetivante-abstracción). A las cuales añadiremos: 3) *El elemento energético* (actus, *energeia*) que se da en toda entidad existente, distinta de la *taleidad* y por la cual ésta adquiere su realidad (p. 32).

"...el problema que ha agitado durante tantos años (Zamboni) no es ya percibido con aquella urgencia y actualidad que podía tener hace 20 años" (Angelicum, XXX, 1953, p. 396). Consecuentemente el apremiante llamado a los filósofos de buena voluntad para proseguir en el camino de la gnoseología pura, apuntando a una conquista definitiva del espíritu, difícilmente obtendrá muy

cálida acogida entre los pensadores modernos que superan esa primera y necesaria etapa criterio-lógica partiendo de la experiencia originaria que es un *estar-en-el-mundo* y no un hallarse replegado sobre la conciencia (Cfr. Merleau-Ponty, *la Phenomenologie de la perception*, Paris, 1945, ps. 423-466).

Para la fenomenología no existe conciencia de conciencia sino conciencia de algo que no es conciencia. Sólo podría hablarse de una captación del yo en cuanto que es un yo captando algo. La verdadera experiencia no es un *ego-cogito*, sino, como dice Husserl, *ego-cogito-cogitatum* (Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941, p. 93).

Los actuales esfuerzos de la escolástica tienden a asimilar el método fenomenológico, aplicándolo a diversos aspectos del dinamismo humano. Así Brunner, respecto al lenguaje.

Para conocer la impresión que todo este movimiento puede causar a escolásticos no tan avanzados, véase: López de Munáin, *La escolástica hoy ante el problema crítico* (Salamanca, III (1956) pp. 68-88).

I. PÉREZ DEL VISO, S. I.

SALVATORE SCIME, *Fondamento e valore del conoscere*. (14 x 19,5 cms.; 292 págs.). Casa Editrice G. D. Anna, Messina-Firenze. 1952.

En un estilo ágil y rápido que por ello mismo no evita las repeticiones, nos ofrece Scimè un intento de justificación del conocimiento. Ni dogmatismo que parte de presupuestos, si no gratuitos, al menos incontrolados científicamente; ni escepticismo, que es radical negación del conocimiento, y se suicida en el mismo acto con que se afirma. ¿Qué otra vía quedaba abierta? Scimè escoge el camino de una crítica universal, que no es ciertamente el criticismo Cartesiano ni el de Kant. Se trata más bien de una reflexión del pensamiento sobre sí mismo y sobre los datos de conciencia, para hacer de una actitud espontánea y natural un verdadero conocimiento científico. Contrariamente a los otros criticistas, supone Scimè la capacidad cognoscitiva de la razón. Para él una crítica de la razón es un contrasentido puesto que, en el momento mismo de iniciarla, se afirma el problema resuelto; la razón se manifiesta a sí misma como capaz de examinar y valorar aquello que obra. De allí que, para evitar confusiones, prefiere llamar Scimè *aporia* a la actitud que preconiza. Esta *aporia* pretenderá, sin duda alguna, alcanzar un conocimiento reflejo de la misma capacidad cognoscitiva y así será también la razón objeto de conocimiento científico, pero todo ello no será, en verdad, más que un caer en la cuenta minucioso de las condiciones involucradas en el acto de conocer. Por ello parte Scimè de la experiencia innegable del propio conocer. Podría, dice él, discutirse sobre la transcendencia o inmanencia del conocer, sobre su adecuación o inadecuación con la realidad; pero el hecho bruto en cuanto tal no puede ser negado. La labor crítica consistirá en partir de ese dato incontrovertible para darse cuenta de por qué estoy obligado

a aceptarlo. Así encuentra nuestro autor los principios de identidad, de contradicción y de razón suficiente, involucrados en el dato originario del conocer en cuanto hecho bruto. Asimismo halla el criterio que imposibilita la duda: la evidencia objetiva y necesitante. Pero poniendo así el punto de partida en la conciencia del sujeto ¿cómo salir de un inmanentismo? Scimè nos dice que el acto de conocimiento observado críticamente, con la reflexión sobre su ser y su modo de ponerse, nos manifiesta una actividad y una pasividad. Precisamente por lo que tiene de pasividad se manifiesta como abierto al ser, como recibiendo estímulo de un objeto exterior. El entendimiento tendría la doble función de recibir y espiritualizar lo que se comunica al través de los sentidos, que son esencialmente pasivos, para hacer suyo el objeto en un acto inmanente. Este acto inmanente no constituye el objeto del conocimiento, sino que, mediante él, el entendimiento vuelve al objeto en su realidad misma. Por estos pasos nos lleva Scimè a abrirnos a la totalidad del ser como de hecho existe. De ahí que, al encontrarnos con el hombre, la filosofía no debe olvidar que éste es un ser elevado al orden sobrenatural, y que, por lo tanto, todas sus facultades y potencias se hallan elevadas y sublimadas por aquel don admirable y gratuito que se llama la gracia.

Tal es en rápidas líneas el contenido de este libro que incluye numerosos escorzos históricos con las cuales Scimè nos presenta la evolución de ciertos puntos doctrinales. Pero no creemos que todos los lectores absorban rápidamente al autor de la acusación de dogmatismo contra la que se levanta indignado en el prólogo y de la que quiere lavarse. Cuando uno sigue a Scimè a través de los diversos capítulos, no puede menos de verlo constantemente afirmando la realidad del mundo y del sujeto. Su fundamentación del conocer aparece así como una explicación racional del proceso psicológico por el que la realidad se hace presente en la subjetividad. Toda su fundamentación se reduce así a una justificación racional en que, ni las realidades a unir, ni el poder de la razón como árbitro supremo, han sido puestos en duda.

No pretendemos con ésto negar la exactitud de su punto de partida que es el *conocer*. Pero ¿por qué tomarlo simplemente de entrada como hecho bruto y, en cierta manera, afección subjetiva, en lugar de considerarlo como posición de un objeto ante el sujeto? El conocimiento nos enfrenta con las cosas, nos conduce a ellas. Sólo en la suposición de una interioridad de un sujeto, recibiendo en su seno el mensaje de las cosas, puede uno verse obligado a justificar los caminos por los que dicho sujeto sale de sí.

Me parece que hemos de sostener de entrada que en el conocer el sujeto se halla ante un objeto que se le opone, y las razones de esta oposición hay que buscarlas en la actividad misma del sujeto. La relación de objetividad que se manifiesta en el conocer aparece así fundada en el dinamismo hacia el ser que es propio del entendimiento. El objeto se presenta como siendo en la medida en que sacia, aunque parcialmente, el apetito radical del entendimiento a la totalidad del ser.

Por otra parte lamentamos que el autor no haya desarrollado, en su explicación del conocimiento, la parte que el sujeto tiene en la estructuración del mundo que se le enfrenta. Quizá por este capítulo se le acuse aún de dogmatismo. Y en verdad se trata de uno de los problemas más interesantes del pensamiento filosófico actual.

MANUEL VIRASORO, S. I.

SALVADOR GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*. (16 x 24 cms.; 416 págs.). Ediciones Fax, Madrid, 1955.

Se investiga en esta monografía la autenticidad de la interpretación que la escolástica hizo respecto de la metafísica aristotélica, al incluir en la misma metafísica, tanto la ontología, como la teodicea. Por ello se dirige la atención al objeto de la metafísica. He aquí las preguntas que sobre él se plantea el autor:

1. ¿Es compatible la interpretación que hizo la escolástica, con lo que la filología moderna ha revelado de Aristóteles?
2. ¿Cómo se resuelven los problemas doctrinales que suscita la complejidad del objeto de la metafísica aristotélica?

La escolástica creyó interpretar bien a Aristóteles, incluyendo en un objeto común la ontología y la teodicea. Modernamente se ha discutido el acierto de tal interpretación. Pero hay que retener un hecho: cuando la escolástica se separa de Aristóteles se escinde la teología natural de la ontología. Hoy en día, en el campo escolástico, se quiere rejuvenecer la ontología al contacto de la teodicea.

Preguntando directamente al Estagirita cuál es el objeto de la metafísica, no hay más remedio que reducir sus fórmulas al sentido onto-teológico. Gómez Nogales se detiene a discutir cuidadosamente estos puntos, analizando las distintas interpretaciones que modernamente se han hecho de las fórmulas aristotélicas. De entre ellas, se señalan especialmente las de Jaeger y las de Zürcher.

El primero considera que Aristóteles ha sufrido una evolución en su vida. Al principio, por influjo platónico, predomina el sentido teológico. En una segunda época brilla más su personalidad: a ella pertenecen los textos que muestran una marcada inclinación a la ciencia del ser. Finalmente, la época de madurez aparece impregnada de positivismo pragmático. Gómez Nogales rechaza esta interpretación, pues las concepciones ontológicas se interfieren con las teológicas en todos los períodos señalados. Ivanka, en 1932, lo probó con evidencia.

Zürcher, basándose en un pacientísimo estudio filológico, afirma que el 'corpus aristotelicum' es obra, prácticamente, de Teofrasto. La metafísica sería la más deformada por éste. Pero tal afirmación no arguye contra el presente trabajo, dado que el filólogo no es el último criterio en el asunto. Las concepciones de la metafísica parecen demasiado geniales como para atribuírselas a la inteligencia más bien mediocre de Teofrasto. Las referencias onto-teológicas aparecen trabadas y relacionadas como pertenecientes a un mismo autor, y no está

probado que éste no sea Aristóteles. Y Gómez Nogales agrupa con precisión textos del Estagirita que insinúan la unidad de la metafísica.

Como resumen indiquemos lo que el autor afirma hacia el fin de su trabajo. No se pretende confundir las dos partes bien diferenciadas de la metafísica. Pero el movimiento de nuestro espíritu es el mismo en ambos tratados: superación de lo sensible en la esfera de lo trascendente. El ser en cuanto ser no se puede comprender sin Dios en toda su riqueza de contenido, ni a Dios lo podemos comprender en este mundo sin el ropaje de la analogía.

El estudio está coronado por una extensa bibliografía. Sobre ella dice el autor que "rebasa a simple vista los límites que nos hemos trazado en el presente trabajo". Pero halla su justificación en la futura monografía, complementaria de ésta, "que fijaría con más precisión el horizonte de la metafísica aristotélica". Constituye, por cierto, un excelente instrumento de trabajo, sobre todo en lo referente a la metafísica aristotélica.

La lectura de esta obra hace notar la eficiencia de un método que permite aprovechar las nociones tradicionales a la luz de un cuidadoso estudio de las fuentes, apoyado en los esfuerzos similares de otros intérpretes. La fuerza de este "aprovechar lo tradicional" no se manifiesta tan sólo en poner a luz un problema histórico (siempre útil, sin duda), sino en hallar allí la pista para avanzar hacia algo nuevo.

El autor tiene prometido otro estudio, como indicábamos, más especializado aún, sobre el objeto de la metafísica. Será, evidentemente, el complemento necesario de este trabajo, y donde seguramente podrá apreciarse en toda su dimensión ese progreso. Y lo que lo hace muy apetecible es la claridad que podrá aportar sobre un tema hoy en día tan generalmente estudiado y discutido.

E. STREET, S. I.

E. BETTONI, O. F. M., *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*. (17 x 25 cms.; 92 págs.). Vita e Pensiero, Milano. 1954.

El presente volumen condensa algunos estudios que Bettoni realizó sobre la explicación psicológica del conocimiento en Enrique de Gand. Este autor belga no es muy conocido, pero su doctrina es de gran interés precisamente porque hace, en su tiempo, un poco figura de *caballero solitario*, con un pensamiento vigoroso, e independiente de las querellas de escuela.

Bettoni no tiene reparos en citar, en el texto mismo, largos pasajes del Doctor Solemne, como llamaban a Enrique de Gand, para confirmarnos en su opinión de que nos hallamos ante un intento de conciliación de Aristóteles y Platón, que termina por una traición a Aristóteles. El Doctor Solemne habría arrojado de su sistema la *species impressa*, y recurrido, en última instancia, para explicar el conocimiento científico, a una iluminación divina *per modum actus*. Esta explicación *per modum actus*, es decir, por el recurso a una ilustración divina en los actos mismos intelectuales, se opondría así a la ilustración divina *per modum*

habitus, inherente a la facultad misma cognoscitiva, propia de Guillermo d'Auvergne, San Buenaventura y otros.

Tenemos, pues, aquí una contribución valiosa a la historia de la *species impressa*, contribución que no pretende agotar la doctrina Gandiana sobre este punto, a decir del mismo autor; y no podemos menos de confesar que los pasajes aducidos abogan todos por la interpretación de Bettoni.

A pesar de todo nos parece que quizá Bettoni se ha colocado de entrada en una concepción puramente representativa del entendimiento que no logra evitar un cierto dualismo: por una parte los sentidos, por la otra el entendimiento. La actividad abstractiva del entendimiento agente estaría postulada por los Aristotélicos únicamente para remediar los inconvenientes de una acción directa de la cosa sensible en el alma (p. 42-43). Enrique de Gand rechaza esta dicotomía de algunos aristotélicos, según se desprende del texto de *Quodl. XIII q. II* citado en la p. 86. Para él, la virtud imaginativa que produce las imágenes, y la virtud intelectual, se hallan en la misma substancia indivisible del alma. De allí que cuando Bettoni afirma que la existencia del *fantasma universal* pone las condiciones para el acto intelectual, pero que es insuficiente para determinar dicho acto sin la *specie intelligibili*, quizá se coloque en una visión puramente representativa del entendimiento, que no es la de Enrique de Gand. La razón misma de universal le viene al *fantasma* por obra del entendimiento agente; y parecería que, en opinión del Gandense, esta actividad universalisante, provocada en el entendimiento, tuviera el lugar de esa *specie intelligibilis*, demasiado solidificada por muchos aristotélicos.

Al hacer esta indicación no pretendemos atribuir a Bettoni personalmente la dicotomía de que hablábamos. Nos ha parecido conveniente, con todo, notar ese modo de encarar su estudio del Gandense, porque en él se hace patente la dificultad de hacer justicia a un autor cuando lo juzgamos únicamente por el contexto doctrinal en que se explicita. Al través de esa traición a Aristóteles, que Bettoni descubre en la doctrina de Enrique de Gand, se puede leer el esfuerzo que éste realizaba por dar expresión a un intuición de base, que salvaba la unidad del hombre, y el dinamismo del entendimiento. Nos veríamos obligados entonces, para ser justos con el filósofo, a corregirlo, cuando se expresa en un contexto tradicional, según la experiencia que no puede allí ser contenida. Apelaríamos así al Filósofo verdadero contra su propia doctrina.

M. VIRASORO, S. I.

MAURICE VERNET, *L'âme et la vie*. (13 x 19 cms.; 265 págs.). Flammarion, Paris. 1955.

La obra del Dr. Vernet tiene más de una dimensión interesante. Forma parte de un conjunto, que año tras año va publicando su autor: *Le Problème de la Vie* (1948), *Hérédité* (1949), *La Sensibilité organique* (1949), *L'Evolution du Monde vivant* (1950), *La Vie et la Mort* (1951); conjunto respetable que representa, en

la vida intelectual de la Francia de hoy, un positivo progreso filosófico. (Cfr. DANIEL-ROPS, *La vida y la muerte*, Crisis, I (1954), pp. 103-106).

La tesis del Dr. Vernet es la vitalista, con sus matices personales: la vida es una manifestación energética autónoma y específica, cuya *expresión fisiológica* es una *excitabilidad* sensitiva, propia solamente del viviente, de modo que todos los fenómenos físico-químicos de la actividad biológica del mismo, están regidos por esa excitabilidad.

La originalidad personal del Dr. Vernet consiste en la insistencia sobre esa *excitabilidad orgánica*, que es el tema directo de sus tres primeras obras (en el conjunto citado al comienzo); y que, en la cuarta obra (*L'Évolution*), aplica —como factor limitador— al hecho de la evolución; y que, en la obra que comentamos, aplica al problema de la unión del alma y el cuerpo, y a la explicación de la actividad de la misma alma en el cuerpo.

A esta insistencia en el factor llamado sensibilidad orgánica (dato sensible), puede ser que se deban ciertas afirmaciones del Dr. Vernet que los críticos han juzgado, en general, *unilaterales*; y que, por tanto, lo llevarían a excesos o defectos en otras tesis. Así por ejemplo lo juzga E. BONE, a propósito de la posibilidad (científicamente considerada) de la evolución (*Nouvelle Revue Théologique*, 73 (1951), p. 105); H. SAINT-DENIS, a propósito de la concepción del alma, y su inmortalidad (*Revue de l'Université d'Ottawa*, XXVI (1956), pp. 61*-62*); y H. BOUVIER a propósito de la obligación moral (*Revue de Synthèse*, XXII (1948), pp. 176-178).

Diríamos nosotros, tratando de explicar —y justificar, hasta cierto punto— que estos excesos del autor, son los característicos de las llamadas *metafísicas regionales*: o sea, de esas metafísicas que parten de un dato científico, y nunca renuncian enteramente a él; de modo que, en el fondo, aunque son un esfuerzo de superación del planteo científico, nunca se liberan enteramente del mismo, manifestando siempre la personalidad científica de sus fautores, y la especialidad regional de sus estudios de laboratorio (Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 70-72, donde hemos insinuado una somera bibliografía del tema).

Vernet recurre al mismo dato biológico, la excitabilidad sensitiva, tanto para definir la esencia del alma (*L'âme et la vie*, pp. 256 ss.) como para definir la ley moral (cfr. su última obra, posterior a la que comentamos, *L'Homme, maître de sa destinée*).

Además, y esta es otra característica de los fautores de las metafísicas regionales, el Dr. Vernet nos resulta más claro cuando describe su dato científico fundamental, que cuando define filosóficamente, por ejemplo, al alma como *forma* ideal, que se halla en el fondo del serviviente; o cuando distingue, en el viviente que es el hombre, entre su vida (que tiene de común con los demás vivientes) y su existencia (que le es propia). No nos desagrada, sin embargo, la refutación que, desde el punto de vista biológico, intenta, a propósito de la distinción entre vida y existencia (pp. 255 ss.), contra el existencialismo reinante en su ambiente. Ni nos desagrada que, tratándose de la individualización, se la busque precisamente en la misma existencia y su ejercicio. En cambio, nos llama la atención el recurso continuo a la excitabilidad orgánica, para *explicar* (y no meramente para señalar)

hechos que, como el de la unión del alma con el cuerpo (p. 261 y *passim*) *trascienden* el hecho científico, y las experiencias inmediatas de laboratorio. Con todo, si ese recurso a la excitabilidad orgánica fuera exclusivamente *epistemológico* y no metafísico; y si tal hecho (sensible y constatable instrumentablemente) tuviera sólo *valor significativo* y no explicativo, veríamos en la tesis del Dr. Vernet un equivalente a la tesis tradicional de la Escolástica, que ve en el *hecho* de la sensación (tal cual lo da la ciencia experimental) un *signo* evidente de la unión sustancial del alma y del cuerpo.

Al principio, citamos algunas críticas, captadas en los ambientes filosóficos. Añadamos, para ser más completos en nuestra exposición, pero no porque las creamos objetivas, que también del lado de los científicos el Dr. Vernet ha tenido que escuchar sus críticas; porque la situación del Dr. Vernet, media entre la ciencia y la filosofía, da lugar a ataques parciales por ambos lados (cfr. *Journal de Psychologie*, 53 (1956), p. 87). Sin embargo, creemos que tanto los científicos como los filósofos pueden aprovecharse de la obra del Dr. Vernet: los primeros, aprendiendo a superar su propia especialización de laboratorio; y los segundos, aceptando que todavía la ciencia pueda aportar datos que renueven las tesis filosóficas.

M. A. FIORITO, S. I.

GALLO GALLI, *Tre studi di filosofia*. Pensiero ed esperienza. Sulla "persona". Su Dio e sull'immortalità. (17 x 24 cms.; 166 págs.) Editrice Gheroni, Torino, 1954.

El primero de los estudios filosóficos que aquí nos ofrece Gallo Galli se refiere al pensamiento. Distingue entre razón y pensamiento. Aquella se refiere a la universalidad e identidad absoluta. El pensamiento en cambio, es el conocimiento de lo múltiple con la tendencia a reducirlo a la unidad. La experiencia dice por sí misma relación a un sujeto. Es conciencia del acto espiritual como distinto de todo otro acto, y es conciencia inmanente a cada acto espiritual cerrado sobre sí mismo y ajeno a toda identidad, y, por consiguiente, a toda comunión o relación con los otros actos (p. 7). Como se ve, no trata el autor de la experiencia en el sentido puramente positivista o sensible, sino como simple hecho subjetivo de conciencia espiritual, que opone a la identidad ideal de lo absoluto, y que trata de aproximarse a esa identidad ideal. Las aclaraciones en torno al problema se mueven dentro de la conocida posición del autor, que se acerca a un idealismo absoluto de la conciencia.

Su estudio sobre la persona analiza diversos aspectos del tema, es decir, el significado del término y concepto jurídico de persona; y, especialmente, el significado mismo de la persona en cuanto tal, que define como pura subjetividad, por una parte, y acto de individualidad o "sensus sui" por otra. Declara el sentido absoluto de la persona, su espiritualidad y subjetividad. Uno de los aspectos que más nos ha interesado es el de la relación de la persona con los otros sujetos, que

desarrolla en el párrafo IV. ¿Cómo es posible la comunión entre las diversas personas si éstas son "sensus sui", pura subjetividad? El puente de comunicación es para el autor, no la conciencia racional, sino la actividad volitiva. Si examinamos ésta encontraremos, dice, el testimonio inconcuso del ser efectivo de los otros sujetos (p. 88). Es claro que éste no excluye el fundamento racional de la actividad volitiva. Pero, tal vez, el autor insiste demasiado en exigir la existencia de los otros en virtud de una necesidad práctica, para la vida moral, de una fe inconcusa, más que de una evidencia. (p. 89).

El tercer estudio, lo dedica al problema de Dios y de la inmortalidad, problemas clásicos, pero siempre actuales. Respecto del primero llega claramente a la existencia de la unidad como fundamento absoluto de las cosas mudables, es decir, de lo múltiple. La unidad parece, por un lado, impedir la multiplicidad, pero, por otro, la invoca y la afirma con mayor claridad. Sin embargo, la conclusión a que el autor llega es a una especie de absoluto que, aun cuando deba trascender lo contingente y lo múltiple, no llega, sin embargo, a diferenciarse de él. Dios existe, pero no es más que un momento del mundo de la experiencia. Dios es trascendente al mundo pero, a la vez es inmanente. Como quiera que la trascendencia total del mundo no se admite, en resumen la conclusión a que debería llegar el autor es que el mundo es Dios y Dios es el mundo. Pero en tal caso, no vemos que se salve una auténtica trascendencia de Dios respecto del mundo, con lo que una de las más esenciales exigencias de la metafísica —la trascendencia y lo absoluto— quedarían reducidos a una expresión sin sentido real.

I. QUILES, S. I.

RAFAEL VIRASORO, *Existencialismo y moral. Heidegger-Sartre*. (11,5 x 16,5 cms.; 78 págs.). Librería y Editorial Castellvi, Santa Fe, Argentina, 1957.

Uno de los aspectos menos estudiados del existencialismo es el que el autor enfoca en sendos estudios sobre Heidegger y Sartre. Como es bien sabido, tanto el uno como el otro se han mantenido en el plano de un análisis descriptivo de la existencia humana, sin explícita intención de llegar a sus consecuencias morales. El autor cree acertadamente que "no obstante esas intenciones primeras, es decir, ese manifiesto afán por desentenderse de la cuestión moral, el problema está presente en ambos, y presente de tal modo que solamente es necesario un pequeño esfuerzo de penetración para comprobar cómo lo que quiere ser una filosofía rigurosamente teórica y mostrativa contiene apreciaciones fundamentales de indiscutible significación moral" (p. 7). Esta apreciación es más fácil y más evidente respecto de Sartre, pero también es aplicable a Heidegger. En realidad ninguna filosofía en cuanto interpretación del ser y del hombre puede desentenderse del problema moral ni del problema religioso. El autor se propone, en este pequeño ensayo, sacar a flote los elementos, implicaciones y consecuencias de orden moral que se hallan tanto en la ontología descriptiva de Heidegger como en Sartre.

El primer estudio, dedicado a Heidegger, comienza por mostrar el gran fondo de sentido moral que revela la distinción entre existencia auténtica e inauténtica. La descripción de una y otra agrupan "notas valorativas que, en último término, caen bajo la polaridad: bueno-malo, en la que en definitiva se resuelve la cuestión moral" (p. 12). La misma verdad y no verdad del *Dasein*, responden a una decisión libre de mantenerse en la existencia auténtica o dejarse caer en la inauténtica, lo que evidentemente no se comprende sino desde un punto de vista ético. "Porque no es posible dejar de atribuir un valor positivo y una superior condición moral al afán de verdad... por sobre el voluntario sometimiento a lo que es sólo aparente" (p. 15-16).

Lo mismo se diga de la "voz de la conciencia", que Heidegger analiza, reiterando que no debe ser entendida en el sentido habitual de la conciencia moral. Sin embargo, observa acertadamente el autor, la voz de la conciencia es la que revela al hombre su ser auténtico, su ser para la muerte; pero aquí hay una evidente valoración moral, pues aceptar el ser para la muerte como la más propia y auténtica posibilidad de la existencia, es aceptar la situación positiva del hombre por oposición a la negativa e inauténtica.

En última instancia, todo el pensamiento heideggeriano, como el de todo existencialismo, se centra en el problema de la libertad. Pero además de la implicación moral que significa la libre opción fundamental del ser para la muerte, observa Virasoro que, en el fondo, el acto de libertad de Heidegger viene a ser una aceptación de la propia negación de la libertad, es decir, una aceptación de la muerte que es la imposibilidad de todos los posibles y por tanto la anulación de la libertad (p. 24). Ni es más positiva la actitud moral contenida en los análisis existenciales de Heidegger cuando se analiza el *Mitsein*, es decir, la relación de convivencia para con los otros seres. Es difícil explicar la salida de la subjetividad de Heidegger, pero todavía, ésta supuesta, es más difícil hallar sentido a la convivencia con los otros. Ya que, una vez aceptada la libre decisión para la muerte, todo lo demás, las cosas, su propio ser, el yo, el tú y el nosotros, se convierten en una pura nada. (p. 27).

Finalmente, la *angustia* tiene también una honda significación moral. No debe olvidarse que la angustia de Heidegger es una transcripción existencial de la de Kierkegaard, tan cargada de sentido ético-religioso. Sin embargo, tal como Heidegger la presenta, tiene más bien un sentido de moral nihilista o negativa. Virasoro muestra cómo, si la angustia es una estructura existencial del *Dasein*, se halla precedida por otra estructura, más fundamental todavía, que es la esperanza, "una esperanza total que tiene su origen en la propia condición humana en cuanto es ella, por esencia, un infinito mundo de posibilidades que no se cierra ni siquiera con la muerte". El autor subraya este aspecto, mostrando cómo la esperanza, "una esperanza mayúscula, radical y profunda, subsiste siempre frente a la angustia y aun la precede, traspasando el simple ser en el mundo y ser para la muerte" (p. 36). Es cierto que para Virasoro esta esperanza se funda en la creencia más que en la racionalidad. "Fe y esperanza se condicionan" (p. 37). Necesitaría este punto alguna aclaración. Porque, aunque es evidente que, una vez admitida la fe, es ésta el fundamento más sólido de la esperanza, no lo es

menos que los análisis de la existencia humana hechos bajo la simple luz de la razón, muestran también esa esperanza ingénita como estructura óptica de la existencia humana.

Como se ve, el saldo de la moral que surge de la ontología fundamental de Heidegger no es muy positivo. Tal vez podría mitigarse, aunque reconocemos que, tomando al pie de la letra los análisis de Heidegger, no se puede llegar a otro destino. Sin embargo, anotemos otras interpretaciones más positivas como la de Max Müller, para quien el estar abierto a la verdad del ser implica una vocación positiva y constructiva, y deja abierta la puerta para la afirmación o el encuentro ulterior de la revelación y la teología. El mismo Heidegger ha declarado que, aun cuando por la filosofía no se puede llegar más lejos, queda sin embargo abierto el acceso a Dios por el acto de fe. Lo que viene a ser una solución del tipo de la razón práctica de Kant, muy del espíritu protestante, discutible en sus fundamentos, pero que revela una intención positiva en el plano ético-religioso.

Como era de esperar, la valoración de la moral sartreana es mucho menos positiva que la de Heidegger. En realidad, sólo a fuerza de admitir contradicciones se puede salvar algún aspecto de la moral sartreana. Pero la idea central es la sustitución de Dios por la libertad pura, y, sacando todas sus consecuencias, la negación de todos los valores morales independientes de la voluntad del hombre. Es evidente que se cae en un formalismo moral, y, por tanto, en la plena arbitrariedad y subjetivismo, que son la negación de la moral misma.

El autor, que muestra con razón este flanco negativo de Sartre, insiste en que deben admitirse valores morales objetivos, pero que su moralidad depende de nuestra conciencia estimativa, y se inclina por un "perspectivismo axiológico". Suponemos que este perspectivismo axiológico se funda en un valor absoluto común a las diversas decisiones individuales, pues de lo contrario no escaparía al subjetivismo.

Las críticas hechas a Sartre quedan apenas mitigadas cuando se aplican a su pequeño trabajo *El existencialismo es un Humanismo*, pero sólo a cuenta de evidentes contradicciones en las afirmaciones sartreanas.

Nos parece en conjunto un aporte positivo e interesante el que nos ofrece Rafael Virasoro en estos dos estudios sobre las implicaciones morales del existencialismo.

I. QUILES, S. I.

J. M. FERNÁNDEZ, Justicia social: ni comunismo ni propiedad absoluta; comunidad de bienes creados. (14,5 x 21 cms.: 176 págs.). Imprenta Nacional, Bogotá. 1955.

La tesis de este libro, en resumen, ha sido claramente publicada por el mismo autor en la Revista Javeriana, XLIV (1955), pp. 210. El libro sería su desarrollo, en estilo de conferencia, sin aparato científico propiamente dicho. Su

valor reside, más en el enfoque global, que en los detalles; y en la eficacia que puede tener para despertar la conciencia de los intelectuales católicos, más que en el aporte que puede ofrecer para un ulterior estudio especulativo.

La *justicia social*, que le da el título al libro, sería la solución del problema social; y consistiendo éste en la injusta distribución de los bienes terrenos, aquella tendría por objeto hacer respetar un *derecho natural*, anterior al de la *propiedad* (cfr. las encíclicas de los Pontífices, desde León XIII hasta Pío XII); y no habiendo en la actualidad tierras disponibles para todos los que tienen ese derecho, es *por el trabajo* que el trabajador tendría que poder llevar la vida digna a que tiene derecho.

El sujeto de este derecho es el mismo trabajador; y el sujeto de deberes, lo son esencialmente los patrones.

El objeto material de este derecho son los bienes terrenos; y el objeto formal, el derecho fundamental a dichos bienes.

Si ahora tenemos en cuenta la clásica división de la justicia en *legal*, *distributiva* y *comunitativa*, ¿qué lugar ocupa en ella esta *justicia social*? La justicia distributiva distribuiría *protección* a los trabajadores; y la legal, dictaría las *normas* en vista del bien común; y así harían respetar la justicia social. El *bien común* sería el fruto de la justicia social, al mismo tiempo que el objeto formal de la justicia legal.

Además de dar esta *situación* de la justicia social, dentro del cuadro clásico de la justicia, el autor nos da una *descripción* de la misma (p. 104): "La justicia social es aquella que, sin confundirse con las otras justicias, exige, antes que la autoridad, que el capitalismo cese en la opresión injusta del proletariado, para que así desaparezca el motivo del problema social; que se repare esa injusticia; que se distribuya equitativamente la riqueza y se dé al obrero lo necesario para la vida decorosa, humana". Y en la página siguiente (p. 105), el autor nos presenta, en forma de esquema, un cuadro completo comparativo entre las diversas justicias.

Estos esfuerzos del autor, por darnos a conocer su pensamiento, son laudables. Pero, en una cuestión tan importante, creemos que no bastan, porque son problemas que sólo se resolverán por la colaboración y la integración de los esfuerzos de todos, especulativos y prácticos. Ahora bien, no es posible colaborar intelectualmente con un autor, si no vemos la base doctrinal de sus afirmaciones.

Tal vez, exigimos del autor más de lo que pretendía con su rápida y sencilla exposición de su pensamiento. En este caso, recomendaríamos tener en cuenta, para hacer un estudio ulterior sobre el mismo tema, la *bibliografía* (casi diez páginas, con ciento treinta y dos títulos distintos) que ofrece A. Boschi, *Nozione e funzione della giustizia sociale* (IIIe. *Tre Giorni* di Teologia Morale. Questioni attuali di Morale Sociale, Torino, 1951, pp. 8-51). Y para completar la *documentación pontificia*, habría que recurrir a las varias colecciones (con sus índices de las materias: *bien común*, *justicia social*, etc.) que se vienen publicando en diversas lenguas.

La obra de Fernández sería, en tal contexto intelectual científico, una vívida exhortación al estudio de un tema de tanta actualidad y urgencia.

M. A. FIORITO, s. 1.

FRANZ KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*. Die Grundbegriffe, mit vier Religionskarten. (15 x 23,5 cms.; LXIV - 956 cols.). Herder, Freiburg. 1956.

El autor, actual arzobispo de Viena, es bien conocido por su obra en tres volúmenes, *Christus und die Religionen der Erde*, acogida con aplauso por la crítica; y no hay duda que ese *Manual* (de 2262 pgs.) era una excelente preparación para un diccionario como el presente. A nadie escapa la tarea inmensa que significaba la elaboración de una obra que reuniera, explicados en artículos sintéticos, los conceptos fundamentales de las diversas religiones. Pero asimismo tampoco escapa la gran utilidad de dicho trabajo en momentos en que las diversas culturas se nos hacen presentes, pidiendo ser respetadas en un mundo que tiende a la unidad. Al través de los diversos artículos, es el alma religiosa de la humanidad entera que se designa en las formas por las que ha querido expresar su contacto con lo Absoluto. De allí que, como nota el autor en el prólogo, para nosotros cristianos, sea sumamente indicado el conocer la forma concreta que la aspiración religiosa de los hombres ha adquirido en el transcurso de los tiempos, pues ella nos señala las preparaciones y desviaciones que condicionan su encuentro con el Cristianismo, que pretende abrazar la humanidad entera.

No hay duda que, para presentar tal obra en un solo volumen, era necesario seleccionar los conceptos fundamentales, y luego hallar los especialistas que se encargaran de desarrollarlos. Ambas cosas han sido logradas con acierto. El índice alfabético consta de LXIV páginas en tres columnas, y señala con impresión diversa la diversa amplitud de los conceptos explicados. Se dan así *artículos globales* (Rahmenartikeln) en que se presenta una vista de conjunto, ya de un gran sector religioso, ya de una idea importante en diversas religiones. Vienen luego los *artículos de texto* (Text-Artikeln) en que se estudian los conceptos más particularmente, para terminar finalmente con los *artículos indicativos* (Verweis-Stichwörter), en que son tratados más en detalle elementos y cosas que entran en los demás artículos. Para aquellos que puedan hacerse familiar el manejo de dicho índice, ofrecerá éste una mina de rápidos conocimientos comparativos. El *índice*, en efecto, está concebido de tal suerte que permite cotejar rápidamente conceptos afines o conexos en diversas formas religiosas. Por todas estas cualidades, unida a la claridad sintética con que los artículos son presentados, la obra se recomienda especialmente a los Historiadores de la Religión, los Profesores de Teología Fundamental, los exegetas y pedagogos; pero ella será sin duda alguna de provecho a los Sacerdotes en el ministerio pastoral, y a los estudiantes de Teología.

Sin pretender menoscabar el mérito de este diccionario, hemos lamentado la ausencia de los vocablos "Volk" (pueblo) y "Laie" (laico) que, dada la importancia que han adquirido en la Teología moderna, hubiera sido interesante y sumamente útil ver tratados por algún especialista en referencia a las diversas religiones. Asimismo es de notar que, en la presentación de la Gracia (Gnade) en el sentido cristiano, no se hace referencia sino a la Gracia Santificante. Como excusa por estas ausencias se debe sin duda aducir la expresa intención del autor

de dejar de lado el sector del cristianismo occidental, dada la presencia de otros diccionarios especializados.

Por otra parte, todos los artículos llevan el nombre del especialista que los redactó, como asimismo están seguidos de una breve indicación bibliográfica.

M. VIRASORO, S. I.

FRANZ K. ARNOLD, B. FISCHER, *Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerigmatische Fragen. Mit 7 Bildtafeln.* (16 x 23 cms.; 396 págs.). 2te. Auflage. Herder, Freiburg. 1953.

FRANZ X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke.* (14 x 22 cms.; 235 págs.). Herder, Freiburg. 1956.

En el movimiento renovador llamado *kerigmático*, ocupa un puesto importante, junto con Jungmann, F. J. Arnold. Lo que Jungmann hizo en el campo litúrgico, sobre todo para una mejor comprensión de la Misa, lo está realizando Arnold en la catequesis y en la predicación. Son casi diez sus obras en este campo, pero en este momento nos ocuparemos sólo de las dos arriba señaladas.

La primera es un volumen dedicado al P. J. Jungmann, con motivo de sus 60 años, y ofrecido por discípulos y amigos.

Colaboran en esta obra especialistas de primer orden, en su mayor parte de habla alemana. El intento común es hacer ver la importancia de la Misa en el *kerygma*, es decir, en el anuncio del mensaje cristiano. La primera parte, titulada *fundamentos*, contiene cuatro artículos que exponen las bases teológicas de la *kerygmática de la Misa*. Sus autores son: B. Fischer, G. Söhngen, P. Doncoeur, J. Pinski. Sigue una serie de estudios históricos sobre la Misa en la iglesia antigua (K. Baus), en tiempo de S. Juan Crisóstomo (J. Danielou), de S. León Magno (A. Dold). F. X. Arnold expone el influjo que el decreto tridentino sobre la S. Misa, ejerció en la predicación posterior. La tercera parte ofrece seis artículos sobre el estado actual de la predicación acerca de la Misa tal como aparece en la liturgia oriental (J. Casper), en las misiones (J. Hofinger), en el nuevo catecismo alemán (Fr. Sreibmayr); el modo de predicar el misterio eucarístico a los jóvenes (L. Wolker), de profundizarlo ante los sacerdotes (J. M. Reuss). Una última sección considera más en concreto las diversas formas de la Misa (P. Rusch), las Misas cantadas en varias diócesis alemanas (J. Wagner), la Misa rezada (J. Gilden), la Misa para los niños (K. Tillmann), la Misa y otras formas de devoción, que suelen emplearse en países alemanes (Th. Schnitzler). Se discute la manera práctica de hacer comprensible la santa Misa por medio del mismo oficio litúrgico.

El alma de esta colección son Fr. Arnold y B. Fischer, quienes al mismo tiempo son autores de dos importantes colaboraciones. La de Arnold sobre el influjo del decreto tridentino acerca de la Misa, en la predicación posterior, lo

hallamos también en el libro *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, que pasamos ya a reseñar.

Este libro podría considerarse como una síntesis de la labor de Arnold en el campo pastoral. En efecto, nos ofrece una serie de artículos ya publicados en otras ocasiones y unificados por una idea central claramente expresada en el título *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte* (Pastoral tomada de las entrañas de la historia de la salvación). Este título nos señala la nota característica de la obra de Arnold: su empeño en cimentar la teología pastoral en la cristología y la soteriología. A este fin se encaminan los tres artículos del presente volumen. Uno se ocupa del concilio calcedonense, tan decisivo para la cristología y la pastoral. Otro, del tiempo de la reforma y contrareforma, que plasmió el cristianismo y la Iglesia de los tiempos modernos. El último, presenta el desarrollo de los dos últimos siglos, que trajeron la novedad de una nueva disciplina en el campo teológico: la teología pastoral.

Todos estos estudios se fundan en planes *kerygmáticos* simples y claros, y quieren utilizar las experiencias de los siglos en beneficio de una pastoral actual rebozante de fe en Cristo y su obra salvadora. El libro abunda en ideas fecundas, pero sólo vamos a poner de relieve una: la posición del laico en la Iglesia. Elegimos ésta, con preferencia a otras, porque es tema de actualidad en nuestro medio: el P. Joaquín Adúriz, S. I., lo ha tratado siempre en sus múltiples conferencias, así como en sus clases de Teología Fundamental; y acaba de publicar en esta misma revista (Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 55-67) una bibliografía amplia sobre el tema. Por otra parte, el mismo Arnold juzga que una de las tareas del momento es la rehabilitación del laicado, de sus responsabilidades, de su formación espiritual.

Observa Arnold que el término *laico*, ha ido perdiendo su valor primitivo, ha sido desvalorizado, secularizado y empleado como dimensión negativa en oposición a *especialista*, *artista*, para significar un hombre profano en la materia, ignorante, incompetente. ¿Cómo se ha llegado a tal deformación? La historia es un poco larga, se remonta a la controversia ariana. El arianismo atacó la divinidad de Cristo, y como una reacción natural produjo el empeño de colocar en primer plano la naturaleza divina de Cristo dejando un poco en la sombra su naturaleza humana. Esta reacción fué un poco exagerada y sus consecuencias se dejaron sentir muy pronto en el concepto de Iglesia. En efecto, a medida que la humanidad glorificada de Cristo se esfumaba de la conciencia de los fieles, se iba oscureciendo la visión total de la Iglesia; como cuerpo místico de Cristo, ya que sólo por razón de su humanidad glorificada puede Cristo ser considerado como cabeza de la Iglesia, su cuerpo místico; y los bautizados, miembros de este cuerpo. Así en la época postconstantiniana y más aún en la edad media la "Mater Ecclesia", se convierte en la "dueña y señora" munida de alta autoridad, y su función espiritual de mediadora en la salvación del mundo, cede a la figura de la Iglesia organizadora. Otra de las razones de esta deformación, la encontramos en el protestantismo. Los ataques que los novadores lanzaron contra el clero, obligó a los católicos a acentuar la parte de jerarquía de la Iglesia, mientras que el otro aspecto, de la incorporación de todos los bautizados en el "sacerdocio de la nueva

alianza" (1 Petr. 2,9), se callaba como algo sobreentendido. Poco a poco va deslizándose una opinión que equipara Iglesia y Jerarquía. Hasta en los catecismos hallamos vestigios de esta opinión. Con esto, la participación activa de los laicos, en la actividad mediadora de la Iglesia, en la predicación, los sacramentos, la liturgia, fué cediendo lugar a una pasividad y receptividad. Fueron necesarios poderosos esfuerzos para que esa visión total de la mediación de la Iglesia despertara otra vez. Estos esfuerzos se debieron primero a los teólogos alemanes J. M. Sailer, J. S. Drey, J. A. Möhler, M. Scheeben, y a los Sumos Pontífices Pío X, con su renovación de la liturgia, Pío XI con el llamado hecho a los laicos a colaborar con la jerarquía (A. C.) y Pío XII, con la magnífica encíclica "Mystici Corporis".

Todo este profundo análisis histórico lo expone Arnold a propósito del Concilio de Calcedonia, y nos muestra con claridad la relación entre las verdades fundamentales de la cristología y soteriología, con las verdades elementales de la pastoral, como son el genuino concepto de Iglesia y la posición del laicado en la misma.

Con el título *Kirche und Laientum* publicó el mismo autor un folleto que trata estas tres cuestiones: ¿cuál ha sido la posición del laico en la Iglesia primitiva? ¿en qué sentido se fué modificando esta mentalidad primitiva y en virtud de qué factores? ¿qué puede hacerse para el resurgimiento del laicado según el espíritu de la antigüedad cristiana?

Para terminar digamos que el impulso dado por Arnold a la pastoral ha pasado las fronteras alemanas extendiéndose por Europa y América, no sólo con la traducción de varias obras al francés, inglés, italiano, sino también ocasionando la publicación de colecciones pastorales en francés e inglés.

I. IG. VICENTINI, S. I.

ANDRÉS A. ESTEBAN ROMERO, *Predicación viviente al día: una controversia teológica y una reacción pastoral*. (15,5 x 21 cms.; XII - 378 págs.). Publicaciones Hogar Sacerdotal, Madrid. 1956.

El título del libro: *Predicación viviente al día*, manifiesta la intención expresa de su autor: hacer sentir vivamente la necesidad de una renovación profunda en la predicación (pp. 47, 52, 66-67, 377); renovación que en la Iglesia, organismo vivo, se ha de lograr *por la colaboración* de todos sus miembros en actividad intelectual o pastoral (pp. 70-71, 76); y *por la integración* de los aportes modernos en la corriente de la tradición.

El subtítulo del libro, *Teología y Predicación: una controversia teológica y una reacción pastoral*, manifiesta el plan de trabajo de su autor: ante todo, el campo de la *investigación teológica*, centrada en la controversia que se llamó kerigmática, y que se suscitó hace veinte años (Insbruck. 1936); y, en segundo lugar, el campo *pastoral* de la predicación, tal cual se actuó en el Congreso del Apostolado de la Palabra, recientemente realizado (Valencia, 1955). Trabajando por separado en ambos campos, el autor constató una doble convergencia: por de pronto, en la controversia teológica sobre la teología de la predicación y sus

relaciones con la teología científica, pudo advertir que los autores que en pro y en contra intervinieron, a pesar de las inevitables divergencias doctrinales, en la práctica coincidían en la necesidad de una *renovación de la predicación*; y, en segundo lugar, esta necesidad de renovación resultaba ser el tema del Congreso de Valencia. De modo que, desde Innsbruck en 1936, hasta Valencia en 1955, existiría una continuidad espiritual, un mismo espíritu de vida nueva, que nos explica el por qué nuestro autor haya abarcado en su libro ambos hechos, a pesar de su aparente distancia en el tiempo y en el espacio.

Con eso tenemos la *primera parte* de su libro, en la cual, siguiendo los pasos de la controversia kerigmática, intercala las ponencias del Congreso de Valencia. Ahora bien, siendo ambos hechos, controversia especulativa y congreso práctico, *hechos de Iglesia*, en los que intervienen diversas culturas y lenguas, y diversos órganos vitales (teólogos y predicadores, sacerdotes y laicos), es natural que el autor haya añadido a la primera parte una *segunda parte*, con los documentos eclesiásticos que se refieren explícitamente a la predicación. Ahora bien, esta segunda parte del libro, análogamente a la primera, tiene una subdivisión interna: en primer lugar son aducidos los documentos que podríamos llamar *normativos* (de Concilios, del Derecho Canónico, y de Pontífices); y, luego, los documentos que llamaríamos *ejemplares*, y que son ciertos discursos de Pío XII que el autor (con razón) considera como ejemplos vivos de una predicación al día.

El plan del libro tiene pues unidad: el tema central es una *predicación al día*, cuya *necesidad* se vive eclesialmente tanto en una controversia teológica como en un congreso de pastoral; mostrándose a continuación las *normas* abstractas y universales de la Predicación en la Iglesia, y los *ejemplos* concretos y particulares de un Pontífice que con razón se llama Pastor Angélico, y cuyo apostolado más característico es el de la Palabra.

* * * *

Puesto ante la vista el plan del libro de Esteban Romero, recorramos rápidamente su *contenido*.

1. Acerca de la *controversia kerigmática*, Esteban Romero pasa revista a los *autores* que, en pro y en contra de una teología propiamente kerigmática, intervinieron desde un principio; y aduce sus principales *argumentos*, tantos los extremos, como los que buscan un equilibrio entre los extremos. Para captar rápidamente el contenido de esta parte, basta leer los títulos de sus principales capítulos: ocasión de la controversia, planteo de los autores kerigmáticos, oposición de los teólogos más tradicionales, y convergencia de ambas concepciones en la afirmación, al menos implícita en más de un argumento, de la necesidad de una renovación profunda de la predicación y, en su tanto, de la misma teología especulativa. A continuación, y sobre la base de la necesidad de alguna renovación, Esteban Romero trata rápidamente de los problemas específicos de una predicación, sus temas vitales, y los objetivos de una predicación viviente al día.

2. En la documentación eclesiástica, y que llamábamos normativa, Esteban Romero aduce documentos *conciliares* (Concilio de Trento y, por su relación con el mismo, los contenidos en el Catecismo de Pío V); documentos del actual *Derecho Canónico*; y, como documentos *pontificios*, los de León XIII, Pío X,

Benedicto XV, Pío XI y Pío XII. De este último Pontífice añade, por la razón antes señalada, y como documentos ejemplares de una predicación en la Iglesia de hoy, los discursos cuaresmales de Pío XII, desde 1940 a 1955.

La rápida enumeración del contenido del libro nos va a permitir señalar su riqueza. Ante todo, cierta *riqueza documental*: sin llegar a ser un Enchiridion de la predicación, en el sentido técnico del término, hace hasta cierto punto sus veces. Pero además tiene una particular *riqueza espiritual*, personal del autor, y del Movimiento en que lo sabemos enrolado: nos referimos al Movimiento por un Mundo mejor, iniciado en la Iglesia por Pío XII, y en el que tantos sacerdotes (teólogos y predicadores) toman parte activa; pues este libro de Esteban Romero es fruto de ese espíritu de renovación en todos los sectores de la vida de la Iglesia, aplicado a la renovación del sector de la predicación.

Nos parece además interesante llamar la atención sobre el *método de trabajo* del autor, sobre todo en la primera parte de su obra, cuando sigue los pasos a la controversia kerigmática: es el método crítico-histórico, en su etapa heurística (cfr. VAN STEENBERGHEN, F., *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*, Louvain, 1949, 2ème. édition, pp. 27-41), por el uso de los llamados instrumentos de trabajo científico (boletines, juicios bibliográficos y monografías especializadas).

No quisiéramos dar la impresión de que, al alabar el plan o el método, dejamos de advertir ciertos lunares en la realización concreta. Por ejemplo, pensamos que tal vez se ha detenido demasiado en la etapa heurística de la investigación de la controversia kerigmática, y no ha llegado a realizar una crítica interna, suficientemente personal (cfr. VAN STEENBERGHEN, F., *Directives* que acabamos de citar, pp. 54-55, pero sobre todo pp. 56-57, donde se refiere a la construcción personal y sintética). Para entender el alcance de esta crítica nuestra, compárese la conclusión de Esteban Romero (pp. 375-378), con el magnífico resumen que Jungman nos ofrece en el libro *Catequética* (pp. 332-337), del que enseguida hablaremos. Y compárese lo que Esteban Romero nos dice brevemente del contenido kerigmático (pp. 87-93) con lo equivalente de Jungmann, en la misma obra (pp. 322-332).

La presentación de los documentos eclesiásticos sobre la predicación (a partir del Concilio de Trento) es inteligente: indicaciones marginales orientan en su lectura y, sin duda, en la consulta de los mismos; así como el haber subrayado ciertos textos, permite al lector captar su fuerza. Pero hubiéramos preferido (ya que esta parte del libro podría servir de Enchiridion-Compendio) tener también un índice alfabético de materias; y hubiéramos deseado para la primera parte, respecto de la historia de la controversia kerigmática, un índice de autores citados.

Con todo, creemos sinceramente que Esteban Romero no pretendió tanto cuanto nosotros hubiéramos deseado encontrar en su libro. Ni se dirigió a especialistas, sino a sacerdotes y laicos interesados en la renovación de la predicación en la Iglesia. Nos hace pensar así la abundancia (y hasta repetición) de ciertas citas que, para quien cuenta con una biblioteca especializada, no son necesarias; pero que las echaría de menos quien lee a ratos libres, en medio del ministerio pastoral, o lejos de bibliotecas.

Diríamos, para terminar nuestro juicio del libro y de su autor, que Esteban Romero ha dejado que primara su espíritu por sobre todo lo demás; de modo que esos lunares que hemos señalado en el método de investigación, o en la presentación de los documentos, se deben a que esos aspectos han sido sacrificados a la libertad que se tomaba el *espíritu de renovación*, y que se quería comunicar a toda costa, más por contagio vital que por frío estudio del tema. A través de tal sacrificio, se manifiesta más vitalmente el espíritu *abierto* de nuestro autor, descoso de examinar el verdadero estado de la predicación en la Iglesia (pp. 32, 120, 123); y *benevolente* para con las demás opiniones (pp. 38, y de continuo); y *de colaboración* (pp. 70-71, 76, 378); y, finalmente y no en menor escala, su espíritu *filial respecto de Pío XII* (pp. 137, 161, 237 ss.) cuyos discursos ocupan casi la tercera parte del libro (pp. 237-373), y cuyo espíritu de Heraldo de un Mundo mejor está de continuo presente en la obra de Esteban Romero.

Predicación viviente al día es pues un libro de actualidad sacerdotal: tiene en cuenta, desde la primera a la última página, un hecho que aún es de actualidad, la controversia kerigmática; y contribuye positivamente a la renovación de la predicación, tema de evidente actualidad entre los sacerdotes. Se dirige expresamente a sacerdotes: en primer lugar, a los que luchan las batallas del espíritu y la palabra en la Iglesia de hoy; pero también a los teólogos, para que salgan al encuentro de los pastores de almas, y los ayuden en sus luchas cotidianas. En este libro, todos los sacerdotes podrán encontrar algo aprovechable: los que estudian, encontrarán esbozados los primeros pasos de una investigación seria, alrededor del tema kerigmático; y los que trabajan entre las almas, encontrarán los mejores resultados de la investigación ajena.

Sobre todo los sacerdotes que trabajan en los ministerios pastorales, y ni tienen mucho tiempo, ni muchas facilidades de bibliotecas, encontrarán en las páginas de este libro el equivalente de una muy buena biblioteca sacerdotal, por las abundantes citas de libros y artículos de revista de actualidad teológica y pastoral, y de discursos y documentos pontificios de más trascendencia para la predicación.

Si nos animáramos a manifestar un reparo, sería simplemente el temor de que la falta de índice alfabético de materias, por la abundancia de los temas tratados, dificulte un poco la consulta de este libro; y el rico material que en él está contenido, tanto especulativo como práctico, sea aprovechado solamente por aquellos que tengan tiempo como para leerlo del principio hasta el fin (como lo hemos hecho nosotros). Reconocemos que el autor, cuando se trata de los documentos y discursos pontificios (sobre todo los cuaresmales de Pío XII) ha hecho un serio esfuerzo de meditación; y nos los presenta de una manera que facilita enormemente su consulta y aún su meditación. Únicamente lamentamos que no haya hecho lo mismo, tratándose, por ejemplo, de la controversia kerigmática o de las ponencias del Congreso de Valencia.

Así y todo, el material teológico y pastoral está allí, al alcance de todos sus lectores.

CATECISMO CATÓLICO. (14 x 21,5 cms.; 318 págs.). Herder, Barcelona, 1957.

El título de *católico*, que sin duda en el original alemán tenía el designio de distinguirlo de los catecismos de otras confesiones, nos parece que va adquiriendo el sentido de universal, y eclesial, a juzgar por la aceptación del *Catecismo* alemán en otros países y lenguas.

Los juicios críticos, que se han publicado en muy diversos ambientes, y que se muestran tan favorables a esta obra peculiar de la iglesia alemana, son en primer lugar un buen argumento en favor de esta universalidad; pero además contienen tantas indicaciones útiles, que los consideramos la mejor presentación del *Catecismo católico* en nuestro ambiente ibero-americano. Por eso nos vamos a permitir citarlos, tomando de ellos, no tanto lo que puedan tener de propaganda editorial, cuanto lo que tiene de orientación pastoral. Porque tememos que el título de esta obra, unido por la costumbre a la edad infantil, haga pensar que éste no es un libro para adultos ni, mucho menos, para sacerdotes; siendo así que, por la riqueza de su contenido, este *Catecismo católico* es una de las obras más importantes de la renovación pastoral moderna, y uno de los frutos del movimiento kerigmático, al que en otro sitio de esta revista hacemos referencia. (Cfr. la reseña bibliográfica sobre ESTEBAN ROMERO, A. A., *La Predicación viviente al día*).

Vamos pues a buscar en esos juicios críticos, que hasta ahora hemos podido leer, una ayuda más que una propaganda, a fin de poder adelantar, aún antes de leer el mismo catecismo, cuáles son sus riquezas kerigmáticas.

Estudios (de la Merced, XIII (1957), pp. 184-186) resume la génesis histórica del método catequético que ha prevalecido en la redacción definitiva del nuevo catecismo; y luego indica lo esencial del mismo método.

Incunabula (Madrid, II (1957), p. 380) entra en detalles interesantes de las controversias teológico-kerigmáticas que acentuaron, en los últimos veinte años, la importancia del contenido de la predicación y de la catequesis de la Iglesia en el mundo de hoy, y que fueron factores decisivos en la elaboración concreta del actual catecismo.

Lumen Vitae, la revista del Centro Internacional de Formación religiosa, no podía dejar de prestar atención a esta obra. Más aún, la ha acompañado en todas sus etapas de elaboración, cediendo fácilmente sus páginas a sus principales gestores, para que dieran a conocer sus objetivos precisos, así como los resultados de todas sus tentativas. Y por la importancia de tales páginas, vamos a dar cuenta más detallada de las mismas.

K. TILMANN (*Lumen Vitae*, V (1950), pp. 563-579) recalca muy bien el *contenido kerigmático* del nuevo catecismo, y señala lo esencial de su estructura metódica.

DELGUE (*Lumen Vitae*, VI (1951), pp. 727-728) señala tres características, las más notables a su juicio, de las primeras redacciones del nuevo catecismo

en su parte dogmática: el tomar, como punto de partida, la bondad de Dios, para luego hablar de la creación (al revés de todos los otros catecismos); el hablar del hecho histórico de Cristo, antes de explicitar el misterio de la Encarnación; y el proponer el misterio de la Santísima Trinidad solamente después de haber ido hablando por separado de cada una de las Divinas Personas.

JUNGMANN (*Lumen Vitae*, X (1955), pp. 605-618) hace una exposición completa y equilibrada de la redacción definitiva del nuevo catecismo. Resume la historia de su composición, señala las exigencias a las que debía responder en su propio ambiente; y presenta sus partes, divisiones, subdivisiones y lecciones. Y cierra su presentación con unas observaciones muy finas, sobre la parte que la tradición (representada, en gran parte, por las comisiones episcopales) ha sabido defender para sí en la redacción definitiva. Y observamos que esto lo dice Jungmann sin ninguna amargura; al contrario, manifiesta explícitamente que ha sido un bien para el nuevo catecismo el que ese tradicionalismo se haya hecho respetar. Y si no deja de advertir que, a su entender, no siempre el haber cedido el movimiento renovador ha sido en beneficio del conjunto, sigue pensando que es siempre más prudente, en casos de duda y cuando la ventaja de la novedad no es plenamente evidente, mantenerse dentro de la tradición.

Esta página, con la que Jungmann cierra un capítulo de la historia actual de esta obra de Iglesia, debiera ser meditada por todos los que tienen, o piensan que algún día tendrán que realizar una obra semejante. Porque es una página que manifiesta, por la boca de uno que lo ha vivido, el entusiasmo de una renovación tan profunda como lo fué la renovación kerigmática; y la alegría interna que se siente cuando se sabe acomodar, por prudencia pero sobre todo por caridad, el propio entusiasmo al ritmo más reposado de los demás.

TILMANN retoma el tema, una vez publicado el definitivo catecismo (*Lumen Vitae*, XI (1956), pp. 651-664), y al titular su comentario *La Bible, source de catéchisme*, anuncia su tesis: la biblia no debe desglosarse enteramente del catecismo, constituyendo una historia sagrada paralela a la doctrina, y adaptada a la psicología del niño, sino que debe identificarse con la misma catequesis (como lo intenta el nuevo catecismo), dentro de la estructura misma de sus lecciones.

El plan del nuevo catecismo, imitando en su contenido a la revelación de Dios, es *orgánico*, de modo que las verdades particulares se encuentran unidas íntimamente, y ejercen una interacción mutua. Lo esencial de ese contenido es siempre *un acontecimiento*: primero, la creación; luego, en el centro de la historia, la pasión y muerte y resurrección del Señor; y, al fin de los tiempos, el día del juicio que es simultáneamente el comienzo de la vida eterna. Y entre esos acontecimientos fundamentales, se sitúan, como se nota en el mismo Credo de los Apóstoles (que es la trama del nuevo catecismo) los demás acontecimientos comunitarios y personales, constituyendo la verdadera *historia de la salvación* del hombre, en la presencia de Dios, por la mediación de Cristo, y dentro de la Iglesia.

Como el nuevo catecismo tiene también sus peculiaridades, aún dentro de estos grandes temas, Tilmann las señala respecto del tema del fin del hombre, de Dios, de Jesucristo, de la redención, de la resurrección de los muertos, de Cristo sentado a la diestra de Dios, y, finalmente, respecto de la Iglesia, la Eucaristía, y la moral.

Con ello, todas las ventajas de la Biblia y que constituyen la llamada pedagogía de Dios en su trato con el hombre, son aprovechadas en el nuevo catecismo, que no por eso deja de tener en cuenta las normas de la pedagogía humana. Por eso este catecismo, aunque no haya llegado a realizar el ideal, al menos es un gran paso dado hacia él, por la colaboración sacrificada, tanto de especialistas como de pastores de almas, bajo la alta dirección de los superiores eclesiásticos de Alemania.

Razón y Fe (155 (1957), pp. 269-276) nos ofrece nuevos detalles interesantes y más precisos sobre la elaboración del nuevo catecismo: las etapas, año por año seguidas; y las dos corrientes catequéticas, la *teológico-tradicional* que buscaba la exactitud de la expresión, y la corriente *moderno-pedagógica*, que buscaba la adaptación a la psicología infantil; y que han confluído en la corriente *bíblico-pedagógica* que busca, en la misma Biblia y su pedagogía, el término medio aceptable, exacto y adaptado al hombre de todos los tiempos.

* * * *

Esta preocupación por la pedagogía de Dios, tal cual se manifiesta en la Biblia, es un hecho contemporáneo importante: más importante en este momento para nosotros desde el punto de vista pastoral, que desde el científico-histórico, propio de todos los estudios bíblicos. Y por la relación que vemos (cfr. Tilmann, Jungmann...) entre esa preocupación bíblico-pedagógica, y el actual catecismo, vamos a mirar más de cerca este movimiento especializado, a través de los artículos de una revista que, como *Bible et Vie chrétienne*, ha mostrado siempre interés por el tema, limitándonos, por razones prácticas, a las entregas del año 1955, año de la aparición del nuevo catecismo en Alemania.

C. CHARLIER (n. 12, pp. 7-18) siguiendo el tema ya tratado en su obra *La Lecture chrétienne de la Bible* (4ème édition, 1951, c. X, par. III: L'éducation biblique, pp. 348-353) señala que "la Biblia no es la catequesis, sino su principio... su fuente, su estimulante y su término", porque "la Biblia es un testimonio de la pedagogía divina de la que no se puede liberar un catequista... La pedagogía divina, de la cual es la Biblia una expresión, entraña una antropología bíblica fundamental, de la cual ningún cristiano se puede declarar libre".

I. FRANSEN (n. 10, pp. 97-104) señala dos direcciones de la renovación bíblica contemporánea: la de quienes usan la pedagogía, basada en la psicología del niño, para que éste entienda la biblia (y en esta línea se situaría la literatura titulada historia sagrada); y la de quienes tienen en cuenta la misma pedagogía bíblica, para que el niño entienda la misma Biblia.

Una referencia de Fransen a un nuevo catecismo francés, el del equipo sacerdotal de Alfortville (París), nos interesa porque se acomoda perfectamente al nuevo catecismo alemán. Fransen se refiere a la introducción del catecismo local francés, pues según ella lo que interesa en la catequesis es poner al niño en contacto, no solamente con verdades abstractas sino con *Alguien*: de modo que el niño no encuentre fórmulas teológicas, sino el testimonio viviente de Patriarcas, Profetas, Apóstoles, y de la misma Iglesia de hoy. "Los hechos bíblicos, aunque pertenecen al pasado, tienen todavía actualidad para cualquier creyente... La Biblia es una historia en la que se ve moverse a Dios, y en la que viven hombres que intervienen en los grandes planes de Dios. Y esta acción de Dios, y la vida de estos hombres, tiene analogías llamativas con nuestras vidas cotidianas... Esos hechos lejanos, y sus personajes de nombres extraños, se nos hacen fácilmente familiares... porque sus acciones y actitudes frente a Dios, son las del hombre de siempre".

H. LUBIENSKA DE LENVAL (II. 9, pp. 9-94), sin abandonar el plano bíblico, muestra el lugar del gesto (litúrgico) en la pedagogía de Dios, señalando brevemente las dos semejanzas, desde el punto educativo que le ocupa, entre la Biblia y la Liturgia: ambas preparan el ambiente en que Dios aparece actuando; y ambas usan del *movimiento* del hombre sobre el que Dios actúa.

Cerrando esta rápida enumeración de artículos sobre el tema de la biblia y la catequesis, quisiéramos mencionar un artículo de revista debido a L. BOUYER, sobre el mismo movimiento bíblico en los últimos años. Bouyer reconoce, con cierta ironía apenas marcada, que la Biblia es hoy un éxito de librería; critica ciertos excesos (o defectos) en las publicaciones, debidos precisamente a la fácil acogida editorial de los lectores; advierte con tino que, en toda renovación, es necesario conservar algo del pasado, sin pretender imprudentemente innovarlo todo; y termina diciendo que, aunque la mentalidad de los tiempos bíblicos puede ser *distinta* de la nuestra, es un hecho que Dios la ha juzgado *apta* para comunicar, junto con ella, la misma verdad a todos los tiempos.

* * * *

Vengamos ya al mismo catecismo alemán. Pretende ser ciertamente un libro de texto, que pedagógicamente esté a la altura de los otros que el niño encuentra en la escuela. Pero puede y quiere ser, además, un libro de lectura y aún de *oración mental* en todo momento.

La edición original alemana (y es una lástima que la edición castellana no haya conservado de alguna manera este elemento) contiene como portada una dedicatoria de los Obispos al mismo niño, bella desde el punto de vista pastoral, donde le dicen: "En nombre de Cristo, te entregamos este catecismo... Léelo con atención, apréndelo con interés, *medítalo y guárdalo cerca de tu corazón...*".

El nuevo catecismo es una obra de profesionales en la materia, intelectualmente capacitados por sus estudios, y con experiencia pastoral personal: desde el primer momento se vió la conveniencia de atribuir más importancia a los equipos de técnicos, que a las comisiones nombradas por decreto.

La estructura del catecismo es la siguiente: cada lección es una *unidad* didáctica, *orgánicamente* vinculada con las demás lecciones, según un plan *crístocéntrico*, ni meramente teológico (en sentido abstracto), ni meramente antropológico (naturalista).

Como ejemplo de este sano criterio sobrenatural, tomemos la introducción del catecismo: nos presenta la Iglesia, no la jerarquía solamente, sino la viviente Iglesia, de la que formamos parte nosotros mismos, todos los que entramos en la iglesia material, todos los domingos, para oír la misa.

La trama doctrinal del catecismo es el *Credo* de los Apóstoles. Trama tradicional, en la cual, en el momento oportuno se pone el acento sobre los temas de actualidad. Por ejemplo, la liturgia se presenta de tal manera, a propósito de la Eucaristía (pp. 166-178), que el sacramento forma una unidad didáctica con el sacrificio de la misa y con la reserva del Santísimo; esta lección se cierra con la exposición sucinta de la liturgia de la misa (pp. 178-183).

Para terminar este breve recorrido del nuevo catecismo, digamos unas palabras sobre las ilustraciones: solamente insinúan un aspecto del misterio o doctrina del texto, dejando que el lector busque lo demás en su propia imaginación creadora. Cumplen pues la función que San Ignacio, en su libro de los Ejercicios Espirituales, asignaba a quien da puntos para orar: dar brevemente (que, en el caso de las imágenes, implica dar solamente trazos, sin colores ni formas abultadas) el fundamento verdadero (kerigmático) de la historia, dejando que cada uno busque nuevos detalles, ya no en la imagen (que cumplió con su oficio de iniciar e inspirar), sino en el texto, o en el propio acervo vital.

* * * *

Al terminar esta presentación del *Catecismo católico*, repetiremos lo que dijimos al principio: frente a él, tememos solamente que se lo juzgue por el nombre, y se lo crea *cosa de chicos*. Por eso nos hemos detenido un poco, a fin de explicitar la riqueza kerigmática de su contenido, que lo hace merecer un lugar de preferencia en la biblioteca de cualquier laico y, sobre todo, de cualquier sacerdote de hoy.

M. A. FIORITO, s. 1.

JOSEF A. JUNGMAUN, *Katechetik: Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. (14,5 x 24 cms.; 325 págs.). Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Herder, Wien. 1955.

—*Catéchèse: Objectives et Méthodes de l'enseignement religieux*. (15,5 x 23 cms.; 298 págs.). Éditions de Lumen Vitae, Bruxelles. 1955.

—*Catequética: Finalidad y método de la instrucción religiosa*. (14,5 x 22 cms.; 349 págs.). Herder, Barcelona. 1957.

La *Catequética* de Jungmann se ha ganado rápidamente un ambiente universal, como lo manifiestan sus traducciones (de las que citamos dos, porque son

las que por el momento nos han llegado), y los juicios críticos publicados sobre la misma. Estos juicios críticos pueden, además de ser una señal de esta universal aceptación, orientarnos en la apreciación de la originalidad de la obra de Jungmann; porque cada uno de ellos, como si se hubieran puesto previamente de acuerdo, se limita a señalar lo más notable de tal obra, casi sin repetirse ni contradecirse los unos a los otros.

Creemos pues útil tener en cuenta tales juicios, mencionando al menos lo característico de cada uno de ellos; completando de alguna manera lo que ellos nos dicen, con lo que nosotros personalmente hemos apreciado en la misma obra de Jungmann.

V. AYL (Maison Dieu, 46 (1956), pp. 154-155) observa la primacía que Jungmann atribuye a la *finalidad* de la catequesis por sobre su metodología: o sea, la determinación del objetivo de la catequesis, por sobre los detalles de las normas de la enseñanza. De toda la obra (ocho capítulos, y tres apéndices) sólo dos (VI-VII) se refieren a la metodología: primero a la general, y luego a la particular de algunas de las circunstancias del catequizado; mientras solamente el último capítulo (VIII) subraya algunas de las exigencias psicológicas de la adolescencia.

ERLINHAGEN (Scholastik, 30 (1955), p. 316) insiste en lo mismo: Jungmann trata de *orientar la reflexión* personal del catequista, y no de responder meramente a sus cuestiones prácticas de detalle. El punto de partida de la reflexión es la historia del origen y desarrollo de los catecismos (capítulo I): si las circunstancias del tiempo de Lutero y su catecismo, dieron origen a los catecismos de corte intelectualista, las actuales circunstancias, enteramente nuevas (y que algunos han llamado de Iglesia en estado de misión), exigen un nuevo catecismo, de corte más vital. Lo primero necesario para esta nueva orientación, es la determinación del objetivo de la catequesis (capítulo IV, p. 75); luego, elaborar el plan de estudios, pero tal que dentro de él se pueda mover el catequista, de acuerdo con sus personales circunstancias (capítulo V, pp. 120-121).

J. HOFINGER (Lumen Vitae, IX (1954), pp. 729-733), recalca por de pronto el carácter internacional de esta catequética, que ha tenido en cuenta las experiencias de todos los países: por eso, y por su propia personalidad, dotada de un gran sentido católico, Jungmann ha conseguido trascender su propia circunstancia, apuntando a una catequética de valor eclesial.

Hofinger señala también la conexión que existe entre *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, de hace veinte años, y la actual *Catequética* de Jungmann: mientras aquella obra iniciaba una seria reflexión sobre el *contenido* del mensaje de salvación, después de tantos años empleados —no sin utilidad ciertamente— en el conocimiento y en la aplicación de los métodos pedagógicos, la actual *Catequética* investiga de propósito el contenido del catecismo propiamente tal, como distinto de la liturgia y de la historia sagrada (capítulo IV, pp. 91 ss.). En otras palabras, en ésta como en aquella obra de Jungmann, lo que importa es el *kerigma*: y por eso Jungmann le consagra un apéndice (pp. 322-332) breve pero sustancioso, y que es indispensable leer si se quiere entender su catequética.

La insistencia sobre el contenido kerigmático de la catequesis no implica, menos aún en Jungmann que en otros autores, un olvido o un desprecio de las conquistas de la etapa anterior —más centrada sobre el método— del mismo movimiento de renovación catequético. De ese método trata de propósito (capítulo VI-VII), como de algo uno en sí, que permite diversas aplicaciones (pp. 139-140) por parte del mismo catequista. Y aunque Jungmann escoge el método evolutivo de Munich (p. 146), no duda en admitir que, en ciertas circunstancias, hay que recurrir al método vetusto (pp. 152-157). Tanta importancia conserva en la concepción catequética de Jungmann el método, que propicia expresamente una redacción del catecismo que importe expresamente uno determinado: con ello aún el catequista menos formado pedagógicamente, o de poca dedicación a la catequesis (y las circunstancias extremas de la Iglesia en estado de misión pueden obligar a usar tal tipo de catequista) se verá obligado a enseñar con método.

H. HOLSTEIN (*Etudes*, 286 (1955), p. 258) observa que, aunque en la concepción total de la catequesis, Jungmann ha tenido en cuenta los movimientos de otros países, en las últimas aplicaciones se ha atenido más bien al propio ambiente alemán (propia mente austríaco). Por eso el capítulo IV, que trata de la finalidad de la catequesis, es el que tiene valor más universal: Holstein lo recomienda encarecidamente a la lectura —y aún a la meditación— de los catequistas de todo el mundo. Le seguiría en orden de importancia el capítulo VI, que trata de la metodología general, con normas propia mente catequéticas, a más de las bíblicas y litúrgicas.

El mismo Jungmann ha hecho un buen resumen de su libro (*Zeitschrift für katolische Theologie*, 76 (1954), p. 121), diciéndonos que se basa en estudios histórico-genéticos de las instituciones que hoy existen en la Iglesia (desde el punto de vista de la catequesis), a más de aprovechar las ricas experiencias de los últimos decenios. Y concluye llamando la atención sobre tres puntos, tratados en sendos apéndices, que considera capitales para la intelección de su concepción catequética: el credo de los apóstoles (o primer catecismo), la historia de la kerigmática, y la teología de la predicación.

RANWEZ (*Nouvelle Revue Théologique*, 77 (1955), p. 1019) señala, como tesis del autor, que el mensaje de salvación debería expresarse en categorías más bíblicas, y no tanto en la de los manuales de teología. Y aprueba calurosamente la integración de la vida litúrgica y sacramental en la catequesis, citando expresamente las páginas (pp. 78-82) que tratan de ese tema de tanta actualidad, y tan importante en la moderna catequesis del adulto.

H. SCHMIDT (*Gregorianum*, XXXVII (1956), pp. 305-306) observa que la personalidad de Jungmann, bien conceptuada en el campo de la historia de la liturgia, podría haber suscitado ciertas suspicacias en la catequesis, por su audaz publicación de hace veinte años (*Die Frohbotschaft...* con que se inició la controversia kerigmática); pero su obra actual, decisiva dentro del movimiento catequético universal, tiene un indiscutible valor eclesial, implícito en la reciente publicación del nuevo *Catecismo* de los Obispos Alemanes; y casi explícito en el hecho de su inmediata traducción a diversas lenguas.

Lo más notable de Jungmann sería el equilibrio de su personalidad que ni rechaza apriori todo lo nuevo, ni es un incondicional creyente del progreso absoluto. Habría pues en Jungmann un verdadero sentido de la historia de la Iglesia, que sabe discernir, en sus diversas épocas, qué es lo contingente de sus experiencias, aun de las más felices, y que es lo eterno y providencial.

• • • •

Al hacernos eco de la positivo de los juicios que se han publicado sobre Jungmann y su *Catequética*, no debemos pasar indiferentes junto a las objeciones o críticas que aquí y allí se han oído. El ya citado Ranwez, por ejemplo, objeta que Jungmann parecería limitar demasiado las posibilidades del niño (o mejor, de la gracia de Dios en el niño). Y por eso la edición francesa ha puesto la correspondiente nota en el pasaje objetado (cfr. *Cathéquèse*, p. 219, nota). Pero nos parece que la limitación que pone Jungmann no es tan absoluta como parece entenderla Ranwez en su juicio crítico: sería una limitación de posibilidades frente al ambiente de los mayores que rodean más inmediatamente al niño, de modo que al niño le resultaría muy difícil —no dice imposible— ir contra el ambiente, y tomar una decisión de gran estilo —no dice simplemente decidirse— (cfr. *Katechetik*, p. 54 y p. 233).

Otro crítico ha pretendido ir más a lo profundo, y le ha objetado a Jungmann nada menos que un descuido de la Biblia, y hasta un atraso en bibliografía sobre el tema: nos referimos a FRANSEN cuando hace referencia a las pocas páginas que Jungmann dedica al tema de la Biblia (cfr. *Bible et Vie chrétienne*, 12 (1955), p. 111). Nos parece que este crítico se ha excedido, por haber mirado tal vez un poco por encima el libro de nuestro autor. Es verdad que Jungmann se refiere en esas pocas páginas (pp. 82-90) *expresamente* a la Biblia. Pero, si queremos ser más exactos, en esas páginas se refiere más bien a la *Historia Sagrada* que, en la literatura catequética, tiene un sentido más preciso: comprende la literatura que acomoda el contenido de la Biblia a la mentalidad de los catequizados, escogiendo sobre todo el contenido narrativo, y que más directamente se relaciona con la doctrina del catecismo; y por eso nos parece acertado que Jungmann dedique pocas páginas a esa literatura que el mismo Fransen desea sin duda que disminuya, en favor de la misma Biblia entendida en su originalidad.

Pero además, y esto precisamente le hace perder toda objetividad a la crítica de Fransen, toda la *Catequética* está llena de referencias a la Biblia; y cualquiera advierte, si la lee página por página, y no meramente por encima (cfr. Ranwez, en el juicio antes citado) que la tesis de Jungmann tiene en cuenta todos los avances del movimiento bíblico, y aboga por una vuelta a las categorías kerigmáticas, que son prevalentemente las bíblicas. Y por eso continuamente se refiere a la Biblia en su *Catequética* (pp. 52... 103-104, 110, 113, 125-126... 331, y *passim*).

De modo que lamentamos la parcialidad del juicio mencionado, nacida tal vez de una inclinación demasiado personal a la propia especialización. Y nos parece por eso más equilibrada la personalidad de Jungmann que, siendo un especialista en liturgia, no ha reducido toda la catequesis a la propia especialidad, sino que ha dado lugar a otras: su *Catequesis* es una integración, en esa etapa de la

formación religiosa que se llama específicamente catecismo, de lo mejor de la formación bíblica, litúrgica y catequética.

Tal vez no estará de más recordar que no todo lo que hay en la iglesia se puede reducir, sin más, a la Biblia, pues en la Iglesia hay también Tradición (Cfr. BOUYER, *Bible et Vie chrétienne*, 15 (1956), p. 20). Y que, junto a los monumentos del pasado, están siempre personas e instituciones, que se van sucediendo en todos los tiempos, y que nos ayudan a comprender el alcance actual de esos mismos monumentos.

* * * *

Por nuestra parte quisiéramos llamar especialmente la atención sobre el acierto de Jungmann en conceder a la oración, y su enseñanza, un lugar importante dentro de la catequesis.

No se trata de interrumpir la catequesis para ejercitarse en la recitación (memorización, mejor dicho) de algunas oraciones vocales. La oración forma parte de la catequesis (p. 116) porque es la *primera respuesta* del oyente ante el mensaje que recibe de Dios. Por ello se ve que la oración no se puede reducir a la petición; por importante que sea esta forma de orar, ni es la única ni es la más importante. La primera oración que hay que enseñar es la acción de gracias y la alabanza cordial (p. 197).

Hay que tomar decididamente como modelo de oración a la misa, forma de oración no sólo excelente sino también variada (p. 216); que se acomoda a todas las actitudes del alma, tanto personales como comunitarias, privadas o propiamente litúrgicas, vocales o mentales.

Hay que convertir cada catequesis en una oración: tal es principio de Jungmann en este tema (p. 216). La oración no es uno de los temas, sino la *trama* de la catequesis (p. 217); y por eso su propia metodología forma parte esencial de la metodología catequética.

En esta afirmación se oculta una razón profunda, que nosotros quisiéramos fuera más conocida, o más explicitada: toda función pastoral implica necesariamente, no sólo una exhortación a la oración, sino también y sobre todo, una *enseñanza concreta* de la oración *en particular*. Así lo han entendido todos los pastores de almas: citemos, en el pasado, a San Ignacio, cuyo instrumento pastoral por excelencia, los Ejercicios Espirituales, son una escuela de oración por su misma esencia; y en el presente, Pío XII, cuyos discursos están llenos de referencias explícitas, no sólo a la necesidad de orar, sino también a la manera de hacerlo, según las circunstancias del oyente.

Por eso Jungmann, después de haber asentado claramente este principio de su pastoral catequética, se aplica a dar detalles prácticos de la manera de enseñar a orar en diversas formas (pp. 218 ss.), insinuando también una bibliografía introductoria que recomendamos tener en cuenta.

Ya se ve que no al acaso Jungmann, como citamos antes, compara la catequesis con unos Ejercicios espirituales (p. 74). Y nosotros pensamos que la mejor escuela de catequistas sería una tanda de Ejercicios espirituales, en los cuales una

renovación en la pastoral catequética (personal y, hasta cierto punto, comunitaria) se buscara en y por la oración.

Y la razón última de esta relación que vemos entre catequesis y Ejercicios espirituales sería que en éstos hay contenido un *kerigma* cristológico, verdadera semilla de vida, que se siembra (o sea, se comunica vitalmente) *en la oración*: de modo que es Dios mismo quien comunica al alma su mensaje, y no el predicador a su oyente. El director de Ejercicios es un espectador, no un actor: la acción es entre dos, Dios y el alma, bajo la mirada vigilante de un representante de Dios, que sea capaz de advertir la intrusión de un tercer actor, el enemigo del hombre, que procura sembrar su propia semilla.

El catequista es solamente un instrumento de Dios, que pone en contacto al alma con Dios. Y, ese contacto, es oración: por eso creemos que el catequista necesariamente debe introducir a su catequizado en la vida de oración.

La vida de oración —que, lo dijimos antes, no es solamente petición— es principio de vida sobrenatural, por el ejercicio de fe, esperanza y caridad que necesariamente exige.

Por eso la comunicación vital del *kerigma* es necesariamente una comunión en la oración.

• • • •

Cada una de las ediciones que comentamos, tiene su ventajas: la *alemana*, el ser la original; la *francesa*, el haber completado la bibliografía por lo que toca al ambiente francés; y la *castellana*, el haber hecho lo propio con la bibliografía, no sólo española, sino también ibero-americana.

Respecto de la edición castellana, solamente lamentamos que, al traducir las referencias que Jungmann hace de sí mismo (especialmente cuando, al sacar consecuencias prácticas, se refiere a los primeros capítulos históricos) no se haya puesto cuidado en hacer bien la cita de páginas de la propia edición castellana. *Lapsus calami*, sin duda, que esperamos corrijan en la próxima edición.

El conjunto de las tres ediciones es pues completo, y constituye un buen elemento de cualquier biblioteca seria.

Añadamos para terminar que la *Catequética* de Jungmann encuentra su mejor complemento en el *Catecismo Católico*, casi contemporáneo de la segunda edición original alemana (Cfr. la reseña que de él hacemos en esta misma entrega).

M. A. FIORITO, S. I.

WILHELM HEINEN, *Fehlformen des Liebestrebens*, in moral-psychologischer Deutung und moral-theologischer Würdigung (14,5 x 22,5 cms.; 526 págs.). Herder, Freiburg, 1954.

La obra de Heinen ha encontrado buena acogida por parte de los críticos. Y lo que cada uno de ellos, por separado, ha ido diciendo de su contenido, es la mejor orientación que podemos ofrecer a nuestros lectores para la consulta per-

sonal de dicha obra. Por eso vamos a ir dando esos juicios críticos, en lo que tienen de positivo, antes de señalar el aspecto de la obra que a nosotros personalmente más nos ha interesado.

Para facilitar las citas, mencionemos de antemano y en orden alfabético, los críticos que hemos leído: R. CARPENTIER, *Nouvelle Revue Théologique*, 76 (1954), pp. 985-986 - J. FUCHS, *Gregorianum*, XXXVI (1955), p. 721 - M. DE IRIARTE, *Arbor*, XXX (1955), pp. 333-334 - A. JANSSENS, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXX (1954), pp. 765-766 - D. KALVERKAMP, *Revista Eclesiastica Brasileira*, 15 (1954), pp. 812-814 - J. MILLER, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 77 (1955), pp. 115-116 - G. SOAJE, *Sapientia (La Plata)*, XII (1957), pp. 52-53 - A. ULEYN, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 25 (1955), sect. spec. pp. 69-70 - M. ZALBA, *Estudios Eclesiásticos*, 1 (1957), pp. 105-106.

La *personalidad* de Heinen pertenecería a una corriente de pensamiento que procura integrar, dentro de la moral católica, los aportes científicos modernos (psicología profunda, psicopatología, caracteriología...); en esta preocupación científica, así como en el método, seguiría a su maestro Münckner (cfr. Soaje). Heinen llevaría veinte años en contacto continuo con las publicaciones psicológicas (Cfr. Janssens); lo cual se transparenta en la abundancia de tales datos en su obra.

Desde el punto de vista estrictamente moral, Heinen pertenecería, por oposición a una corriente que podríamos llamar intelectualista, a la corriente voluntarística (cfr. Kalverkamp): pues mientras los de la otra corriente tienden a sistematizar las enseñanzas de la moral, propendiendo a una casuística, Heinen procura respetar siempre la complejidad de la situación concreta, dando mucho margen a las descripciones, aún después de anunciado el principio que en todo caso nos debe guiar para solucionarlo.

Resulta así una obra equilibrada en el conjunto (cfr. Zalba), porque Heinen procura siempre salvarse del unilateralismo especializado (en el cual, conciente o inconcientemente, han incidido algunos de sus contemporáneos), no reduciendo nunca la ascética tradicional a una mera psicología, con poderes cuasi-mágicos para las enfermedades del alma.

La *intención* pues del autor es prevalentemente teológica: no se contenta con describir el fenómeno psicológico, sino que —como lo anuncia en el subtítulo de la obra— añade siempre un juicio ético, explícito o implícito, mencionando también el sentir actual de la Iglesia (cfr. Zalba).

De modo que, si distinguiéramos entre teología moral y psicología moral (cfr. Fuchs), la obra de Heinen sería un ejemplo relevante de esta última: pues si la psicología tiene la palabra desde la primera a la última página, es una psicología que conduce a una teología, pues nos hace oír la voz de Dios, de Cristo y de su Iglesia acerca de los mismos hechos psicológicos considerados, ya no meramente como hechos de laboratorio, sino como actitudes de una persona humana, libre y responsable.

La obra de Heinen sería pues un modelo del *método* de exposición *positivo* en la enseñanza de la moral tradicional (cfr. Carpentier): tomando, como punto

de partida de la exposición, lo concreto humano, observado en su raíz dinámico-pasional y en sus desviaciones, se ve mejor, por contraste, el plan ideal de la moral evangélica. Así resulta un diálogo de actualidad entre la psicología y el Evangelio, con un objetivo pastoral siempre presente: los análisis de la psicología se ven sintetizados en aquella triple concupiscencia de que nos hablaba San Juan; y sus remedios naturales se ven integrados dentro del gran precepto de la caridad, concretados por los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia o, al menos, en los tres tradicionales deberes de todo cristiano, que los Santos Padres reducían a la limosna, al ayuno y a la oración.

La tesis de Heinen, principio ordenador de todo el material aportado, sería (cfr. Janssens) que todas las desviaciones morales son consecuencias de formas defectuosas del amor, actuantes en tres planos: en busca de posesión, del valimiento de sí mismo, y de la satisfacción sexual. Sería pues una confirmación, desde el punto de vista de la psicología especializada, de la primacía del amor en la moral (cfr. Carpentier). El amor tendría una ambivalencia fundamental en el hombre, pues lo haría santo o degenerado: y esto justificaría, aún desde el punto de vista psicológico, que la moral tradicional, en lugar de ser presentada por su tratado de las virtudes, sea presentada aquí, y como teatralizada, en los fracasos del amor (cfr. Uley).

El amor, al estar presente en todas las manifestaciones de la vida humana, no podría ser definido (cfr. Janssens), sino a lo más descrito en sus diversos aspectos, de modo que es el mismo lector quien tiene que intuir, en concreto, sus rasgos esenciales. Este es el papel relevante de la primera parte de la obra, que estudia las fuerzas del alma, sentir, conocer y querer, puestas al servicio del amor; y las tres formas del amor, el amor-deseo, el amor-eros, y el amor espiritual; y la culminación e integración del amor humano y del amor divino, esbozada primeramente en la etnología e historia de las religiones, y luego expresada plenamente en la ética de Jesús, centrada en su gran precepto de la caridad.

* * * *

Conviene presentar, a grandes líneas, el *plan* de la obra, después de haber presentado su núcleo, el amor. Ya dijimos algo de la *primera parte*. Las tres formas fundamentales del amor serían el amor inferior o de concupiscencia, centrado en lo material, y regido por las emociones; el amor superior, o agapé, propiamente espiritual, y que preside los sentimientos superiores del alma; y un amor intermedio, híbrido en sus elementos sensitivo-espirituales, que es el terreno propicio de las desviaciones morales, que impulsan a poseer, a imponerse o a gozar, según el esquema ya anunciado por San Juan (I Io., 2, 16). La *segunda parte*, subdividida a su vez en tres partes, sigue en detalle cada una de esas desviaciones, en las tres líneas dinámicas del amor. Respecto del amor sensible, la codicia de adquirir (acaparar, robar, mendigar), y de retener (ahorro, tacañería, codicia) los bienes materiales; la apetencia de poder, honor y señoría; la intemperancia en la comida, en el apetito sexual y en uso de lo sabroso (alcohol, tabaco, eufóricos). Respecto del amor espiritual, su deformación en la prose-

cución de los bienes espirituales cognoscitivos, tanto naturales (error, mentira), como mixtos y sobrenaturales (indiferentismo, crítica, fanatismo, duda religiosa, superstición); la deformación de la humildad y de la esperanza (autoexaltación, soberbia, angustia, desesperación); la deformación de la caridad (indolencia espiritual, odio, materialización de las aspiraciones y de la vida). Respecto del tercer amor, la deficiencia en la aprehensión intuitiva de las cosas (fascinación, hambre de sensaciones, falta de interés, ociosidad); la deficiencia en la estima y aprecio (vanidad, veneración neurótica, menosprecio de lo que nos rodea, desvergüenza); deficiencia en la tendencia unitiva (celotipia, envidia, resentimiento, nostalgia, egoísmo y egocentrismo).

Toda esta segunda parte (cfr. Zalba), llena de detalles sobre las desviaciones y deficiencias del amor, está entretejida de una serie de observaciones prácticas (pastorales) sobre sus remedios preventivos y curativos.

* * * *

Ya se ve pues la *utilidad* de la obra de Heinen. Por de pronto, debido a sus detallados índices de materias tratadas y autores citados, es un instrumento de trabajo no despreciable (cfr. Zalba), tanto para sacerdotes como para laicos, sea en la catéquisis, en la predicación, en la dirección espiritual, o en el estudio personal (cfr. Miller). Pero, además, su simple lectura reposada puede interesar a moralistas, padres y educadores, médicos y jurisconsultos. En una palabra, todos aquellos a quienes interesa la conducta humana, encontrarán en esta obra, tanto el diagnóstico de los males que afectan a la misma, como el tratamiento pedagógico y pastoral de esas afecciones malignas; y todo ello con un sentido constructivo de la realidad humana, basado en la distinción clara entre la raíz nativa de cada tendencia defectuosa, indiferente en sí y susceptible de una ulterior buena utilización, y la desviación circunstancial, que debe ser prevenida o curada (cfr. Zalba).

* * * *

Tal es la repercusión de la obra de Heinen, en los diversos ambientes a los que pertenecen los autores citados. Y si hemos únicamente resumido lo positivo que hemos encontrado en esas citas, no ha sido porque nos hayamos negado a leer lo negativo (sistematización algo forzada, al reducir a tres las formas fundamentales del amor, como se nota cuando el autor trata de caracterizar la tercera forma, intermedia entre las otras dos; imprecisión en la psicología del amor, que llama más la atención si se mira el detallismo puesto al servicio de la descripción de sus formas defectuosas; falta de bibliografía de lengua francesa, contando esa lengua con una psicología de valor internacional), sino porque pensamos que eso negativo se aprecia mejor en el contexto del trabajo, y como tributos pagados a ciertos valores innegables del autor y de su obra.

Por nuestra parte, si hemos de decir algo que refleje nuestra impresión personal (aunque algo de ello se nota en la manera cómo hemos resumido la impresión de los demás) diríamos que, hojeando a Heinen, nos ha llamado la atención poderosamente la *presencia* de la palabra, del ejemplo, de la doctrina

y de la Persona de Jesucristo. Si la psicología moral nos ofrece, por la pluma del autor, una imagen nada consoladora —aunque verídica— del hombre de hoy, la teología moral puede, en cambio y por contraste, ofrecernos en el mismo plano antropológico, donde se mueve la psicología actual, una imagen atrayente del Hombre-Dios, Dios-Encarnado precisamente para redimirnos de las miserias de nuestra carne.

La idea central del libro, el amor, se repite en todas las formas y en todos los tonos: de modo que el amor a Dios, integrado con el amor al prójimo, constituyen el *mensaje* de este libro, escrito con un gran espíritu científico, pero también con un sentido pastoral muy acertado, ya que la cruzada redentora de nuestro tiempo es precisamente la cruzada del amor.

El amor se hace presente en este libro, más como una exigencia intrínsecamente humana, que como un mero precepto exterior. La moral basada en el amor, tal cual nos la presenta Heinen, está desprovista de todo exagerado extrínsecismo, porque nos hace ver que el hombre es verdaderamente tal cuando vive moralmente: la psicología, llevada hasta sus últimas consecuencias, desemboca necesariamente, en virtud de una exigencia que se identifica con el ser del hombre, en una ética.

Todos los caminos llevan a Dios: pero éste que ha tomado inconcientemente el mundo moderno, y que parte del mismo hombre, lleva también indefectiblemente a Dios. Por eso, la vuelta del hombre a sí mismo, característica de la filosofía de nuestro tiempo, es tal que, de hecho, se ha convertido en una evidente vuelta a Dios: sea que el hombre, viendo su *ser en sí*, sienta la necesidad y la realidad del *ser por sí*, que es sólo Dios; sea que, observando su múltiple y atormentado *obrar*, sienta la necesidad del ideal, y de una ley moral, que sólo se encuentra en Dios.

Pero la misma reflexión del hombre sobre su propio obrar, le ofrece todavía dos posibilidades de llegar a Dios: la una, más intelectualista, que en la indefinida perfectibilidad del obrar humano, intuye el reflejo ideal de la perfección infinita que es Dios; y a otra posibilidad, más voluntarista si se quiere, que en el obrar concreto del hombre, con sus múltiples deformidades y desviaciones, ve la negación inadmisible de una Voluntad santa, que es la de Dios. Otros, como Brunner (cfr. Ciencia y Fe, XII (1956), 48, pp. 87-92) han tomado por el primer camino; mientras Heinen, en la obra que comentamos, toma por el segundo. Y es interesante notar que ambos caminos necesitan del amor: y Brunner termina su libro, *Die Religion*, con un capítulo cuyo título, *El desfigurado rostro del amor*, tiene más de una semejanza con toda la obra de Heinen.

• • • •

Hombres de nuestro tiempo insisten en afirmar que la humanidad está preparada para la Era de Jesús: en los hombres de hoy existe lo que llaman *la espera del Señor*. Ante esta expectativa universal, cada uno de nosotros tiene un papel; y el papel de un intelectual, como Heinen o Brunner, no se puede reducir a mostrar el hecho como tal meramente, sino que deben tratar de expli-

carlo en sus raíces profundas antropológicas, facilitando así la reflexión consciente de los demás hombres.

Este es el valor pastoral que advertimos en la obra de Heinen que juzgamos, y que no disminuye su valor científico —del que los otros críticos se han hecho eco ampliamente— sino que lo perfecciona natural y sobrenaturalmente.

M. A. FIORITO, S. I.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *El Matrimonio en el Derecho Canónico Particular Posterior al Código*. (24 x 16 cms.; 424 págs.). Publicaciones del Seminario de Victoria. Vol. III, Victoria, 1955.

Debido a la variedad de circunstancias de las diversas partes de la Iglesia, el legislador universal, la Santa Sede, deja a los legisladores particulares, obispos, superiores mayores de institutos de clérigos exemptos una cierta libertad para determinar disposiciones jurídicas propias para sus súbditos y por consiguiente mejor adaptadas a las necesidades particulares que un derecho universal y común. Por esta razón, en la Iglesia, además del derecho común, contenido en el código, se encuentra el derecho de los institutos religiosos, de las diócesis, que forman el derecho particular, este derecho particular viene muchas veces a completar el derecho común; sirvan de ejemplo los cánones acerca de los diezmos y estipendios 1502, 831 etc.

El P. Echeverría nos ofrece en el presente tratado un estudio sistemático de las normas matrimoniales, emanadas después de haber sido publicado el Código de Derecho Canónico. Entre Concilios plenarios y provinciales y Sínodos diocesanos son presentadas 156 fuentes que regulan como derecho particular a 38 naciones. Se prescinde en los diversos capítulos de la materia que urge únicamente las disposiciones del derecho común, limitándose a poner en conocimiento las disposiciones particulares referente al matrimonio. Se van reseñando por el mismo orden del Código las leyes de los diversos países o grupos de países.

Según expresión del mismo autor no se han estudiado todas las fuentes debido a razones ajenas al mismo autor. Algunos comentaristas han indicado ya algunas fuentes no tocadas en la obra (Comm. p. Rel., Vol. XXXIV, p. 316; Revista Esp. de Derecho Canónico, Vol. X, p. 516). Un punto muy importante en el derecho particular y que no ha sido tratado por el P. Echeverría es lo referente a las normas matrimoniales derivadas de los respectivos Concordatos. No hay que olvidar, que al presente muchas naciones se rigen en asuntos matrimoniales por Concordatos que han aportado soluciones radicales en lo referente a las atribuciones de los poderes civiles sobre matrimonios canónicos. Véase, por ejemplo, el poder de los jueces civiles italianos para juzgar causas de separación de matrimonios canónicos.

Las fuentes están en sus propias lenguas cuando ésta es la española, francesa, latina o portuguesa, las otras están traducidas al latín. Estas traducciones ofrecen

una verdadera dificultad para el examen personal de las mismas fuentes, por eso parece más conveniente que en obras de esta categoría se trajesen las fuentes en su idioma original.

Discretamente se van entrelazando los distintos textos originales con notas aclaratorias del autor que suavemente lo introduce al lector en la materia y le hace más ameno su estudio. No pocas veces se dan en estos comentarios datos importantes complementarios.

Los esfuerzos realizados por el autor servirán no sólo para los estudiosos del derecho sino también a quienes teniendo que participar en concilios plenarios o provinciales o sínodos diocesanos quieran tener una pauta y una experiencia.

A nuestros lectores nos atrevemos a indicar un estudio que completará en cierta manera la obra del P. Echeverría, es a saber, el artículo de Jacques Denis *Le droit sacramentaire dans la perspective du "Directoire pour la Pastorale des Sacraments" et dans celle de récents status synodaux* aparecido en *L'Année Canonique*, Tome I (1952), pp. 51-64.

HIPÓLITO SALVO, S. J.

M. BRUYÈRE. *Le Cardinal de Cabrières*. (22,5 x 14 cms.; 484 págs.). Les éditions du Cèdre, Paris, 1956.

La larga vida del Cardenal de Cabrières se extiende por todo un período muy interesante de la Historia de la Iglesia en Francia. Nace en 1830 y ya es sacerdote en 1853. Su juventud se forma entre dos revoluciones liberales; las convulsiones de su patria, por los avances de una política anticlerical y arreligiosa, van a contarle entre sus más rigurosos enemigos. Es en verdad Cabrières un prelado de la Santa Iglesia que ve ante sus ojos transformarse la sociedad cristiana sin que se conmuevan sus sólidos y tradicionales principios, heredados de su familia y de su ambiente. Por eso será monárquico e integrista frente al ambiente, y a muchos de sus colegas del sacerdocio o del episcopado que sufren la presión del cambio social europeo. Sus gustos por la literatura —fué candidato a la Academia de Letras Francesa— sus trabajos, sus pastorales y sermones, tienen todos una sola línea, que llega a reflejarse hasta en su apariencia exterior y sus delicados modales. Es en realidad el representante de toda una época ya pasada y de toda una mentalidad fenecida. Obediente a los mandatos de la Iglesia, figurará siempre como un súbdito sumiso y pronto a seguir por el camino más estricto las insinuaciones de la Santa Sede. Sigue de cerca las preocupaciones del Concilio Vaticano, participa los movimientos de laicos de la época, e interviene en las disputas modernistas. Tan igual es durante toda su vida su actitud, que en ocasión de su promoción al cardenalato, él mismo encuentra, en una frase feliz, la expresión de su realidad: "Yo soy muy blanco —color del partido realista francés— para llegar a ser rojo". En la República francesa se hubiera considerado en ese entonces una ofensa a los principios democráticos, el nombramiento, por el Papa, de un prelado tan opuesto a la política corriente. Sin embargo en 1911

le confiere esta dignidad el Papa Pío X. En todas estas disputas, en las que se mezclaba su nombre, él supo guardar la posición que le exigía su misión apostólica. Con razón, puede el autor de la biografía terminarla afirmando que este Cardenal, fué siempre un hombre, pero un hombre de Dios, que buscaba por sobre todas las cosas el advenimiento de su Reino; y asegurar, con uno de sus panegiristas, que si "para todos él fué un gran francés, para los fieles, fué un gran obispo".

El canónigo Marcel Bruyère, autor de la autobiografía, ha escrito su vida con cariño, y veneración. La cronológica presentación que nos hace de ella, a pesar del recurso a la correspondencia privada y a las anécdotas, de quienes convivieron con el autobiografiado, se resiente de superficialidad. A veces deseáramos conocer más la actitud interna del hombre frente a los sucesos que tanto conmovieron su vida y la vida de toda la Francia, como también ver más cómo reaccionó frente a los terribles problemas sociales que transforman al mundo. Tal vez el deseo de imparcialidad y objetividad que mueven al erudito autor de la obra, nos haya privado de tener siquiera un indicio orientador de tan importante aspecto de su vida.

G. GALARRAGA, S. J.

LIBROS RECIBIDOS

Juan Alonso Ortiz, S. I., Kempis de la religiosa. (9 x 12,5 cms.; 328 págs.).
S&I Terrae, Santander. 1955.

Un esbozo de los momentos más salientes de la actividad de una religiosa desde la elección divina hasta el trance de la muerte. Su lectura meditativa ayudará en el camino de la perfección, recordando el compromiso contraído e impeliendo a la práctica integral de las obligaciones del propio estado.

José Angrisani, Mons., In Matutinis meditabor in Te. Meditaciones para sacerdotes. Vol. II (Pars Verna). (10 x 16 cms.; 500 págs.). Subirana, Barcelona. 1957.

Libro de meditaciones, que sigue el plan del breviario, y toma las mismas palabras de la Escritura. Cada día, señalado de acuerdo al tiempo, tiene una frase, que resume el pensamiento fundamental de los puntos; y la cita del texto escriturístico. Termina cada día con una oración vocal, acomodada al tema. Esperamos que, al terminar la publicación de los cuatro volúmenes de la obra original, los editores pongan un índice alfabético de materias meditadas, y de textos.

Saint Bonaventure, Itinéraire de l'âme en elle-même. (14,5 x 21 cms.; 355 págs.). Librairie Mariale et Franciscaine, Blois. 1956.

Nueva edición de la traducción, y de la introducción, junto con un comentario del opúsculo de San Buenaventura, que lleva el título indicado. Actualiza el aspecto humanista (antropológico, en sentido metafísico) de la doctrina del Santo, Príncipe de la Mística. El tema es el ejercicio de la meditación, oración y contemplación. La doctrina del Santo es interpretada por los que nos la presentan y comentan en esta obra: por ejemplo, acerca de la existencia de una contemplación adquirida (pp. 93 y ss.), o de la normalidad de la vida mística.

Josef Bonsirven, S. I., Le Règne de Dieu (14 x 23 cms.; 230 págs.). Aubier, Paris. 1956.

Fruto de la reflexión y el estudio. Ya en "Les enseignements de Jésus-Christ" dedica Bonsirven unas páginas a este tema. Vuelve sobre el mismo en la "Théologie du N. T.". El año pasado publicó en la Revue d'Ascétique et Mystique unos artículos sobre las exigencias morales del reino de Dios. Además, sus clases del Instituto bíblico de Roma tocaron varias veces este argumento. Todo esto nos habla de la competencia del autor, quien hoy nos presenta una obra exclusivamente consagrada a esta materia: la única que conocemos en francés.

F. Cayré, Initiation à la Philosophie de saint Augustin. Bibliothèque Augustinienne: Philosophie, I. (13 x 20,5 cms.; 317 págs.). Desclée, París. 1947.

Introducción, a una amplia obra en cinco tomos, sobre el pensamiento filosófico de S. Agustín. Examina las objeciones sobre la realidad y originalidad de la obra filosófica agustiniana. Elimina el prejuicio de que el santo trató el tema en forma ocasional y dispersa, sin exponer un pensamiento homogéneo. Expone el elemento que constituye el centro de la especulación agustiniana.

Jules Chaix-Ruy, Saint Augustin. Temps et Histoire. Etudes augustiniennes. (16 x 25 cms.; 126 págs.). París, 1956.

Demuestra el autor que toda la filosofía de S. Agustín se centra en torno a las relaciones entre tiempo y eternidad. El interés radical de la obra consiste en la fina y sutil fenomenología que el autor va tejiendo en torno a los conceptos agustinianos de tiempo y eternidad y su paradójica armonización en el devenir histórico del ser humano.

Tomás de la Cruz, O. C. D., El amor en su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad. (17 x 24 cms.; 81 págs.). Angelicum, Roma. 1956.

Parte de la disertación para el doctorado en Teología. Estudio de índole metafísica, orientado a una teología de la caridad. Fundamentalmente, toca dos puntos: naturaleza del amor-pasión, y del amor de la voluntad; y su fundamento ontológico. Comienza por una bibliografía selecta, a juicio del autor. Rápida revisión de textos, precisando las variantes del pensamiento tomista, hasta llegar a la expresión definitiva: la del Comentario a los Nombres Divinos, donde descarta definitivamente, de la noción del amor, la función correspondiente al deseo.

Martín Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben (Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik). Band III. Mit der Bibliographie M. Grabmann, herausgegeben von Ludwig Ott. (15,5 x 23 cms.; XI - 479 págs.). Hueber Verlag, München. 1956.

Continuación (póstuma) de la obra de Grabmann, sobre el espíritu medieval. En el prólogo, Ott explica su intervención en la publicación, y en el mismo texto. Como introducción, la autobiografía de Grabmann, y una completa bibliografía del mismo gran investigador medieval. Tres índices cierran la obra: el de manuscritos, el de materias (bien detallado), y el de autores (alfabético). Dos temas fundamentales, que Grabmann conocía muy bien: el aristotelismo medieval, y la historia de la escuela tomista. A la autoridad de Grabmann en el tema, se añade aquí la seriedad científica con que ha trabajado Ott: menciona (en notas con asterisco) los resultados de los últimos estudios, o al menos los cita bibliográficamente.

Albert Hartmann, S. I., Toleranz und christlicher Glaube. (12 x 21 cms.; 282 págs.). Knecht, Frankfurt a./M. 1956.

El autor aborda el tema de la tolerancia, muestra la evolución de su concepto, opone las distintas explicaciones, explica ampliamente lo que puede decirse sobre la posibilidad y función de la tolerancia desde el punto de vista de la teología católica. Partiendo del concepto católico de tolerancia, trata detallada y claramente las cuestiones modernas sobre las relaciones entre las diversas confesiones, y entre Iglesia y Estado.

Argimiro Hidalgo, S. I., Ejercicios Espirituales para niños. (10,5 x 15 cms.; 424 págs.). Tercera edición. Sal Terrae, Santander. 1955.

El autor, con mucha experiencia en los Ejercicios a niños, presenta este ejemplo de adaptación a los mismos, que procura respetar la esencia de los Ejercicios Espirituales. Toma al mismo niño, con juegos, cantos, dibujos y experiencias sensibles, para acercarlo a Jesús. El material está ordenado para cinco días. Dos apéndices, y una colección de cantos cierran la obra.

Charles de Koninck, La piété du Fils. (22 x 17,5 cms.; XII y 232 págs.). Les Presses Universitaires Laval, Québec. 1954.

Con un título algo ambiguo, el autor ha reunido un conjunto de artículos acerca de la Asunción de la Sma. Virgen. A la luz de la encíclica "Munificentissimus Deus", aborda el problema de la muerte de la Virgen. Su mayor aporte está en precisar las nociones filosóficas acerca de la "dormición", indispensables para la solución del problema.

Ludovicus Lercher, S. I., Institutiones Theologiae Dogmaticae. I-II-III-IV (en seis volúmenes, 17 x 23 cms.). Rauch. Innsbruck, 1942-1948-1950-1951.

Obra clásica de texto, enriquecida, en cada nueva edición por los esfuerzos filiales de los discípulos de Lercher. Es un texto del que podríamos decir que se presta tanto al uso de los profesores como de los alumnos: para los primeros, la abundancia de documentos; y para los segundos, el orden y la claridad de ideas. Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 88-90. Es una lástima que ninguna de las ediciones que conocemos hasta ahora, haya vuelto a poner el índice de nociones teológicas y filosóficas, características —por su claridad escolástica— del primitivo y original Lercher: ese índice alfabético facilitaba la consulta, y también la solución, porque llevaba como de la mano a las nociones exactas en el planteo de los problemas.

Moré-Pontgibaud, Ch. de, Du Fini à l'Infini. Introduction à l'étude de la Connaissance de Dieu. (14 x 23 cms.; 210 págs.). Aubier, Paris. 1956.

Sincero y genuino esfuerzo por proponer hasta dónde se puede llegar en esta tierra a tener un real y verdadero conocimiento del Dios viviente de la fe y la razón. Se basa en un análisis y sistematización de todos los datos ofrecidos por la revelación y la tradición.

**Noldin-Schmitt-Heinzel, S. I., Summa Theologiae Moralis. Tom. I-II-III; Com-
plementum de Poenis ecclesiasticis, de Castitate. (17 x 23 cms.). Rauch,
Innsbruck, 1949, 1952, 1954.**

Nueva edición, a cargo del P. Heinzel, puesta al día en la documentación eclesiástica. El vol. I, de Principiis, es la edición XXXI; el vol. II, de Praeceptis, es la XXX; el vol. III, de Sacramentis, es la XXX; el de Poenis, es la XXVI; y, finalmente, el de Castitate, es la XXXIV. Las diferencias en el número de las ediciones, podrían marcar aproximadamente el juicio de valor respectivo de sus lectores. El índice alfabético, orienta suficientemente en la rápida consulta. Altamente pedagógico, como lo que sale de las cátedras de Innsbruck.

**Joseph Owens, St. Thomas and the Future of Metaphysics, The Aquinas
Lecture, 1957, Marquette University Press, Milwaukee. 1957.**

El autor presenta la metafísica tomista como abierta a un desarrollo ulterior. Trata de definirla y ubicarla dentro de las ciencias humanas, y mostrar su necesidad en el mundo moderno. S. Tomás aportó el concepto de la metafísica como una ciencia total; lo cual aparece más claro al profundizar el aspecto existencial de su doctrina. Queda por realizar un trabajo purgativo, de revisión; y un trabajo iluminativo, de proyección de la doctrina tomista sobre los problemas de la vida.

**Recherches de Philosophie, II: Aspects de la Dialectique. (14 x 22,5 cms.;
380 págs.). Desclée, Paris. 1956.**

Segundo volumen de una serie, inspirada en el deseo de responder a las inquietudes contemporáneas. Lo que pierde de periodicidad (continuación aperiódica de la Revue de Philosophie), lo ha ganado en actualidad. La serie de artículos contenidos en este volumen, debidos a Marc, Ricoeur, Axelos, Dubarle, Rutten, Pépin, Niel y Sesmat, se unifican alrededor del tema que da el título al volumen. Otra serie de artículos, son notas y crónicas, escritas por Jolivet, Guimet, Aubenque, Pépin, Mikhaïl, Geiger y Roustang. La abundancia de nombres da una idea de la importancia de la publicación. Es un acierto de las Facultades e Institutos católicos de Francia, en la línea de la filosofía perenne.

Juan Rey, S. I., En el hogar. (11 x 15,5 cms.; 419 págs.). Sal Terrae, Santander. 1955.

Escrito con profundidad y sencillez; con el deseo de restituir el hogar al lugar de privilegio que le corresponde. Las jóvenes esposas y madres encontrarán sugerencias que las orientarán con acierto. En particular, en el capítulo sobre la educación de los hijos; y en la cuarta parte "La convivencia", en la que el autor inserta temas de sumo interés práctico.

Completa la obra una serie de cuadros antiguos y célebres, que concuerdan muy bien con el sabor reposado de la misma.

Gabriele M. Roschini, Biblioteca Mariana Pio XII. (17 x 24,5 cms.; 48 págs.). Roma. 1956.

Breve opúsculo sobre la nueva biblioteca de mariología situada en el Colegio S. Alessio Falconieri de los servitas en Roma. Se denomina Pio XII, en agradecimiento a su gran bienhechor. Expone la historia y vicisitudes de dicha biblioteca desde 1904 hasta el presente: luego la riqueza del material que contiene, su procedencia y el criterio de clasificación.

María Eugenia Valentín, Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de Leibnitz. (16,5 x 24 cms.; 88 págs.). Instituto de Filosofía, Tucumán. 1956.

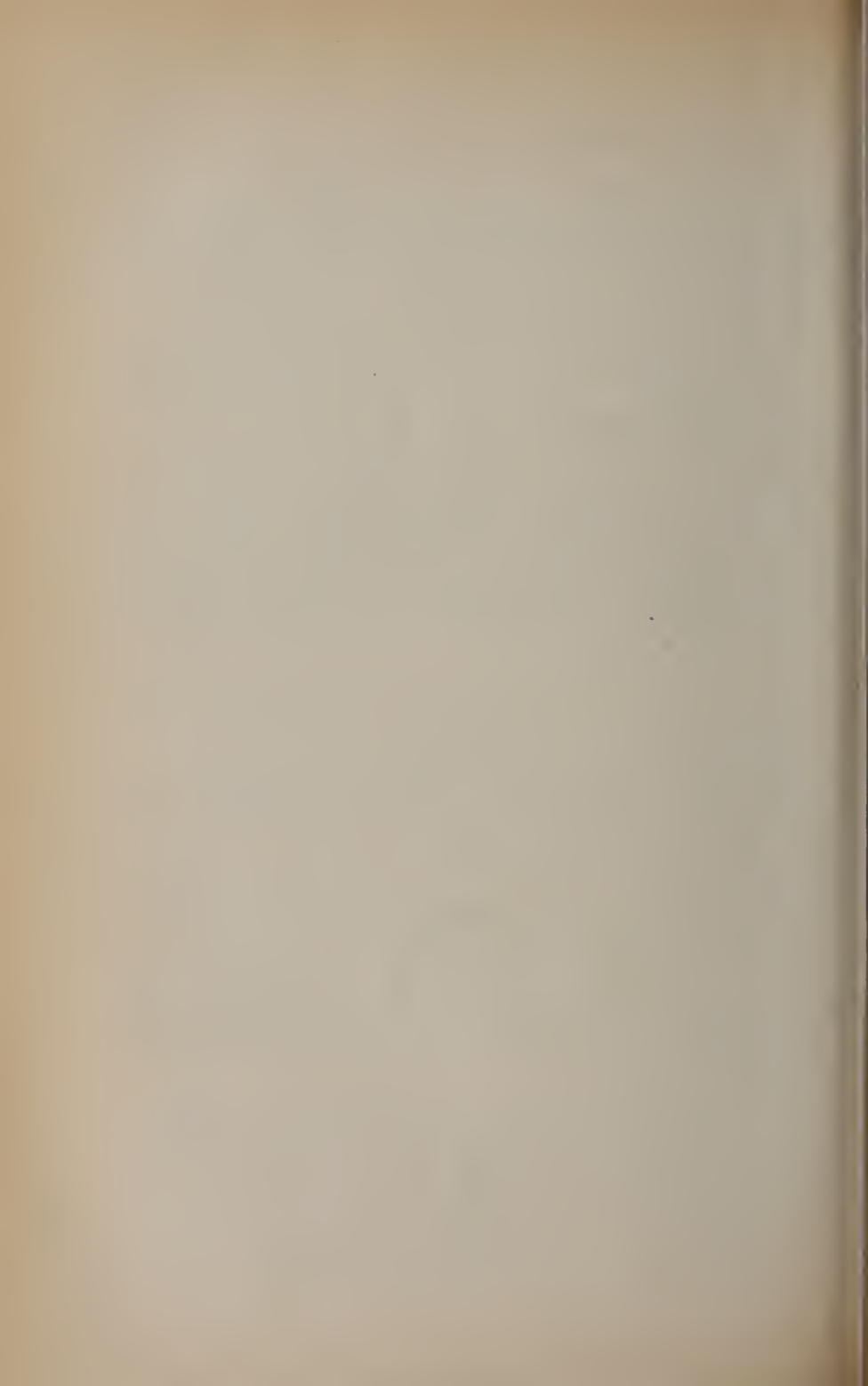
Título y subtítulo indican el contenido de este ensayo histórico. Su intención, señalar en qué medida confluyen, en la antropología de Leibnitz, las diversas motivaciones, en parte clásicas y cristianas, en parte ya modernas. La primera parte, trata de situar a Leibnitz en su tiempo; la segunda, dentro de la historia de las culturas; y la tercera, trata de entrar en su metafísica personal. Una conclusión señala las tres notas de la metafísica de Leibnitz: unidad, armonía, individualidad; y las principales características de su antropología. Esta antropología consistiría en una serie de intuiciones personales, que no habrían llegado a expresarse con la suficiente claridad, y habrían dado así lugar a las conocidas incomprendiones de su pensamiento.

Eugen Walter, Maria Mutter der Glaubenden. 2te durchgesehene Auflage. (12 x 19,5 cms.; 148 págs.). Herder, Freiburg. 1956.

La figura histórica de la Virgen, como aparece en las páginas del Nuevo Testamento. Están señalados los rasgos más esenciales, es decir aquellos que hacen de la Virgen la "Madre de los creyentes". De ahí el título de la obra, que puede servir de materia de provechosas reflexiones.

Saturnino Yunquera, S. I., La religiosa a los pies de Jesús. (9 x 12 cms.; 302 págs.). Sal Terrae, Santander. 1957.

Sugerencias sobre temas inherentes a la vida religiosa: oración, votos, constituciones, etc. Meditaciones que remiten de continuo a la Sda. Escritura en abundantes citas del A. y N. Testamento. A veces expresiones un tanto irreales y poco viriles que podrían fomentar una piedad algo sensiblera. En general reflexiones acertadas, que se leen con gusto.



FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

- el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto de filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.
- la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Esta sección se publica en cuatro partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en la primera entrega del año.
2. **Fichero de Teología**, en la segunda entrega.
3. **Selección de Filosofía**, en la tercera entrega.
4. **Selección de Teología**, en la cuarta entrega.

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annua*. Roma.
 ACME = *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale*. Milano.
 AF = *Archivio di filosofia*. Roma.
 AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris.
 AIA = *Archivo Iberoamericano*. Madrid.
 AIDS = *Arquivos do Instituto de direito*. São Paulo.
 AIIP = *Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas*. San Luis (Argentina).
 Ang = *Angelicum*. Roma.
 Anton = *Antonianum*. Roma.
 Anth = *Anthropos*. Freiburg.
 APH = *Archives de Philosophie*. Paris.
 Arb = *Arbor*. Madrid.
 ATG = *Archivo Teológico Granadino*. Granada.
 AUCE = *Antes de la Universidad Central del Ecuador*. Quito.
 AUCV = *Anales de la Universidad Central de Venezuela*. Caracas.
 AUCH = *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago.

Aug = *Augustinus*. Madrid.
 BFCL = *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*. Lyon.
 Bib = *Biblica*. Roma.
 Bo = *Bolívar*. Bogotá.
 Bro = *Broteria*. Lisboa.
 BUC = *Boletín de la Universidad Compostelana*. Santiago de Compostela.
 BVCh = *Bible et Vie chrétienne*. Paris.
 CBQ = *Catholic Biblical Quarterly (The)*. Washington.
 CdV = *Città di Vita*. Firenze.
 CdD = *Ciudad de Dios (La)*. El Escorial (España).
 CF = *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires.
 CHA = *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid.
 Chr = *Christus*. Paris.
 ChrM = *Christ au Monde*. Roma.
 Cicat = *Civiltà Cattolica*. Roma.
 CiTom = *Ciencia Tomista*. Madrid.
 CoFr = *Collectanea Franciscana*. Roma.
 CpR = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*. Roma.

- Cris = *Crisis*. Barcelona.
 CS = *Cahiers Sioniens*. Paris.
 CuBi = *Cultura Bíblica*. Segovia.
 CUn = *Cultura Universitaria*. Caracas.
 CuTe = *Cuadernos Teológicos*. Buenos Aires.
 CyF = *Ciencia y Fe*. Buenos Aires.
 DEc = *Diritto Ecclesiastico* (II). Roma.
 Did = *Didascalia*. Rosario.
 DinS = *Dinámica Social*. Buenos Aires.
 DTh = *Divus Thomas*. Piacenza.
 EphCar = *Ephemerides Carmeliticae*. Roma.
 EphL = *Ephemerides Liturgicae*. Roma.
 EphM = *Ephemerides Mariologicae*. Madrid.
 EphTL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain.
 EstBi = *Estudios Bíblicos*. Madrid.
 Esp = *Esprit*. Paris.
 EspB = *Espíritu*. Barcelona.
 Est = *Estudios*. Madrid.
 EstBA = *Estudios*. Buenos Aires.
 EstBi = *Estudios Bíblicos*. Madrid.
 EstCom = *Estudios sobre el Comunismo*. Santiago de Chile.
 EstEc = *Estudios Eclesiásticos*. Madrid.
 EstM = *Estudios Marianos*. Madrid.
 Et = *Etudes*. Paris.
 EtF = *Etudes Franciscaines*. Paris.
 EtPh = *Etudes Philosophiques* (Les). Paris.
 EtThR = *Etudes Théologiques et Religieuses*. Montpellier.
 EX = *Ecclesiastica Xaveriana*. Bogotá.
 FHC = *Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideo.
 Fil = *Filosofía*. Lisboa.
 FilTo = *Filosofía*. Torino.
 FrSt = *Franciscan Studies*. New York.
 FS = *Fomento Social*. Madrid.
 FyL = *Filosofía y Letras*. México.
 G = *Gregorianum*. Roma.
 GM = *Giornale di Metafisica*. Genova.
 HistJB = *Historisches Jahrbuch*. Freiburg.
 HTR = *Harvard Theological Review* (The). Massachusetts.
 Hu = *Humanitas*. Tucumán.
 HyD = *Hechos y Dichos*. Zaragoza.
 Ia = *Iatria*. Buenos Aires.
 Ist = *Istina*. Boulogne-sur-Seine.
 IvV = *Ideas y Valores*. Bogotá.
 IThQ = *Irish Theological Quarterly* (The). Maynooth.
 JBL = *Journal of Biblical Literature*. Pennsylvania.
 JBR = *Journal of Bible and Religion* (The). Massachusetts.
 JPs = *Journal de Psychologie*. Paris.
 Lat = *Latinoamérica*. México.
 LetV = *Lumière et Vie*. Saint Alban-Leyse. Savoie.
 LThPh = *Laval Théologique et Philosophique*. Québec.
 LV = *Lumen Vitae*. Bruxelles.
 Lu = *Lumen*. Vitoria.
 LVS = *Lumière et Vie Supplément biblique de Paroisse et Liturgie*. Abbaye de Saint-André.
 Man = *Manresa*. Barcelona.
 Mar = *Marianum*. Roma.
 MD = *Maison Dieu*. Paris.
 MEc = *Monitor Ecclesiasticus*. Roma.
 Men = *Mensaje*. Santiago de Chile.
 Mi = *Mind*. Oxford.
 MiCo = *Miscelánea Comillas*. Comillas.
 MonC = *Monte Carmelo* (El). Burgos.
 MPer = *Mercurio Peruano*. Lima.
 MS = *Mundo Social*. Madrid. Zaragoza.
 MSch = *Modern Schoolman* (The). Saint Louis.
 NCS = *Notre Catechèse*. Supplément.
 NEF = *Notas y Estudios de Filosofía*. Tucumán.
 NoPJ = *Notas de Pastoral Jocista*. Buenos Aires.
 NoT = *Norte*. Tucumán.
 NoVe = *Nova et Vetera*. Ginebra.
 NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain.
 NSch = *New Scholasticism* (The). Washington.
 Ori = *Oriente*. Madrid.
 OrS = *L'Orient Syrien*. Paris.
 OrSoc = *Orientamenti Sociali*. Milano.
 PCat = *Pensée catholique* (La). Paris.
 Ped = *Pédagogie*. Paris.

Pen = *Pensamiento*. Madrid.
 PenCr = *Pensamiento Cristiano*. Buenos Aires.
 Pens = *Pensiero* (II). Milano.
 PetL = *Paroisse et Liturgie*. Paris.
 Ph = *Philosophia*. Mendoza.
 PhTo = *Philosophy Today*. Indiana.
 PRMCL = *Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica*. Roma.
 QLP = *Questions Liturgiques et Pastorales* (Les). Louvain.
 RAM = *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse.
 RAP = *Revue de l'Action populaire*. Paris.
 RasF = *Rassegna di Filosofia*. Roma.
 RasMI = *Rassegna mensile di Israel* (La). Roma.
 RB = *Revue Biblique*. Paris.
 RBib = *Revista Bíblica*. Buenos Aires.
 RCF = *Revista cubana de filosofía*. Cuba.
 RCJS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Santa Fe.
 RCR = *Revue des Communautés Religieuses*. Louvain.
 RD = *Revista de Derecho*. Concepción (Chile).
 RDC = *Revue de Droit Canonique*. Strasbourg.
 RDF = *Revista dominicana de filosofía*. Santo Domingo.
 RDM = *Revue des Deux Mondes* (La). Paris.
 REcB = *Revista Ecclesiastica Brasileira*. Rio de Janeiro.
 RechSR = *Recherches de Science Religieuse*. Paris.
 REDC = *Revista Española de Derecho Canónico*. Madrid.
 REsp = *Revista de espiritualidad*. Madrid.
 RET = *Revista Española de Teología*. Madrid.
 RFDCS = *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. Buenos Aires.
 RFCR = *Revista de Filosofía*. Costa Rica.
 RFFH = *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*. Córdoba.
 RFLP = *Revista de Filosofía*. La Plata.

RFM = *Revista de Filosofía*. Madrid.
 RFNS = *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Milano.
 RH = *Revista de Historia*. São Paulo.
 RHA = *Revista de Historia de América*. México.
 RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Louvain.
 RHPhR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Paris.
 RIE = *Revista Interamericana de Educación*. Bogotá.
 RIPH = *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles.
 RJ = *Revista Javeriana*. Bogotá.
 RJBA = *Revista Jurídica*. Buenos Aires.
 RL = *Revue Liberale* (La). Paris.
 RLA = *Revista Litúrgica Argentina*. Buenos Aires.
 RMM = *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris.
 RPar = *Revista de Parapsicología*. Buenos Aires.
 RPF = *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga.
 RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain.
 RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris.
 RSR = *Revue des Sciences Religieuses*. Strasbourg.
 RT = *Revue Thomiste*. Paris.
 RTAM = *Récherches de Théologie Ancienne et Médiéval*. Louvain.
 RTE = *Revista de Teología*. La Plata (Argentina).
 RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne.
 RUNC = *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*. Argentina.
 RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa*. Ottawa.
 RyC = *Religión y Cultura*. Madrid.
 RyF = *Razón y Fe*. Madrid.
 Sag = *Saggiatore* (II). Torino.
 Sal = *Salesianum*. Torino.
 Salm = *Salmanticensis*. Salamanca.
 ScC = *Scuola Cattolica* (La). Milano.
 ScE = *Sciences Ecclésiastiques*. Montréal.
 Sch = *Scholastik*. Frankfurt.
 Sef = *Sefarad*. Madrid.
 SeSo = *Seelsorger* (Der). Wien.

- SEr = *Sacris Erudiri*. Steenbrugge.
 So = *Sophia*. Padova.
 Soc = *Sociometry*. New York.
 SS = *Serviço social*. São Paulo.
 ST = *Sal Terrae*. Santander.
 Stia = *Sapientia*. La Plata.
 StZ = *Stimmen der Zeit*. München.
 T = *Thought*. New York.
 Teo = *Teoresi*. Messina.
 Theo = *Theologica*. Braga.
 ThSt = *Theological Studies*. Woos-
 toock.
 ThTo = *Theology Today*. New Jer-
 sey.
 TRo = *Table Ronde (La)*. Paris.
 Un = *Universidad*. Monterrey. Mé-
 xico.
 UnA = *Universidad de Antioquia*.
 Medellín.
 UNCo = *Universidad Nacional de*
Colombia. Bogotá.
 Univ = *Universitas*. Bogotá.
- UPBo = *Universidad Pontificia Bo-
 livariana*. Medellín.
 USF = *Universidad de Santa Fe*.
 Argentina.
 VD = *Verbum Domini*. Roma.
 Ve = *Verbum*. Rio de Janeiro.
 VeV = *Verdade e Vida*. Recife.
 Vo = *Vozes*. Petropolis.
 VoPe = *Vozes de Petrópolis*. Petró-
 polis.
 VS = *Vie spirituelle (La)*. Paris.
 VSS = *Vie Spirituelle (La)*. Sup-
 plément. Paris.
 VyL = *Virtud y Letras*. Manizales.
 VyV = *Verdad y Vida*. Madrid.
 Wm = *Worldmission*. New York.
 WuW = *Wissenschaft und Weltbild*.
 Wien.
 Xen = *Xenium*. Córdoba.
 ZKTh = *Zeitschrift für katolische*
theologie. Innsbruck.

CLASIFICACIÓN POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—*Introducción a la Filosofía.*

- 1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—*Lógica.*

- 1.—Introducción general.
- 2.—Lógica formal tradicional.
- 3.—Logística, lógica matemática, metalógica.
- 4.—Actualidades.

III.—*Crítica de las Ciencias.*

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—*Teoría del Conocimiento.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.

- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.

- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Metafísica Ontológica.*

- 1.—Antropología: expresión, intelectualismo.
- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales, valor.
- 3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente, persona.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Teodicea.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Conocimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—*Filosofía Natural.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—*Psicología.*

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.
- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—*Ética.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—*Filosofía del Derecho.*

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—*Filosofía del Lenguaje.*

- 1.—Introducción: psicología lingüística.

- 2.—Naturaleza del lenguaje.
- 3.—Origen, evolución.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—*Filosofía del Arte.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Expresión estética.
- 5.—Artes: pintura, escultura, música.
- 6.—Actualidades.

XIII.—*Sociología.*

- 1.—Introducción, método, principios, relaciones con otras ciencias.
- 2.—Sociografía: estadísticas.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: comunismo, liberalismo, doctrina social cristiana.
- 4.—Sociología religiosa.
- 5.—Vida social: familia, clases sociales, profesión, problemas.
- 6.—Problemas del trabajo: conflictos, necesidades, soluciones en distintos ambientes: agro, industria, comercio. Salarios, huelgas, etc.
- 7.—Acción social: educación, higiene, seguro social, cooperativas, distintos tipos de acción directa, prensa y difusión.
- 8.—Organización social: profesionales, sindicatos, partidos políticos; otros grupos sociales.
- 9.—Economía: producción, empresa; distribución: moneda, crédito, bancos; consumo. Impuestos. Geografía económica.
- 10.—Problemas demográficos. Población, natalidad, migraciones, etcétera.
- 11.—Historia de la sociología.
- 12.—Actualidades y bibliografías.

XIV.—*Filosofía de la Cultura.*

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.

- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XV.—*Filosofía de la Historia.*

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—*Filosofía de la Educación.*

- 1.—Introducción: noción, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
- 3.—Educación moral y religiosa.

- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades
- 7.—Educación escolar.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—*Historia de la Filosofía.*

- 1.—Griegos y romanos.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGIA

I.—*Teología Fundamental.*

- 1.—Introducción a la teología. Problemas de método
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Historia de las religiones.
- 3.—Revelación.
- 4.—Fe.
- 5.—Apologética de la Iglesia: Protestantes. Orientales separados.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

II.—*Teología dogmática.*

- 1.—Iglesia y Tradición.
- 2.—Dios Uno y Trino.
- 3.—Creación y elevación; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Gracia y virtudes.
- 6.—Sacramentos.
- 7.—Teología de las realidades terrestres y escatología.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—*Mariología.*

- 1.—Teología.
- 2.—Historia.
- 3.—Aplicaciones.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografías.

IV.—*Teología moral.*

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Derecho canónico.*

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosas: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
- 4.—Procesos.
- 5.—Penas y delitos.

- 6.—Historia.
- 7.—Derecho internacional público y privado.
- 8.—Derecho comparado.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Sagrada Escritura.*

- 1.—Introducción general y particulares. Historia de la exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), pasión, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
- 7.—San Pablo: vida, cartas.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VII.—*Teología espiritual.*

- 1.—Vida espiritual.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 3.—Vida religiosa.
- 4.—Hagiografía.
- 5.—Historia de la espiritualidad.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.
- 7.—San Ignacio.

VIII.—*Historia.*

- 1.—Arqueología cristiana.
- 2.—Santos Padres.
- 3.—Herejías.
- 4.—Magisterio: concilio, símbolos.
- 5.—Teólogos medievales.
- 6.—Teólogos posteriores.
- 7.—Teología oriental.

- 8.—Teólogos acatólicos.
- 9.—Teología de la historia.
- 10.—Actualidades: congresos, boletines.

IX.—*Pastoral.*

- 1.—Generalidades. Formación pastoral. Kerigmática.
- 2.—Sociología religiosa.
- 3.—Psicología pastoral.
- 4.—Pastoral de la doctrina. Catequética, predicación.
- 5.—Misiones. Campañas.
- 6.—Pastoral parroquial.
- 7.—Organizaciones.
- 8.—Pastoral litúrgica.
- 9.—Dirección espiritual. Confesión.
- 10.—Problemas vocacionales.
- 11.—Pastoral especial con hombres, mujeres y niños.
- 12.—Pastoral matrimonial.
- 13.—Ejercicios espirituales.
- 14.—No-católicos. Protestantes, iglesias separadas, ecumenismo.
- 15.—Pastoral en medios intelectuales y obreros. Comunismo.
- 16.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

X.—*Liturgia.*

- 1.—Doctrina: valor, fuentes litúrgicas, magisterio, vida litúrgica.
- 2.—Historia.
- 3.—Ritos diversos.
- 4.—Sacramentos. Sacramentales; simbolismo.
- 5.—Misa.
- 6.—Rúbricas. La costumbre en liturgia.
- 7.—Año litúrgico. Fiestas.
- 8.—Oficio divino.
- 9.—Movimiento litúrgico. Paraliturgias. Problema de la adaptación.
- 10.—Arte sagrado.
- 11.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

Fichero de Revistas Ibero - Americanas

(Publicadas en: España, Portugal, Méjico,
Centro y Sud - América)

TEOLOGIA*

I TEOLOGIA FUNDAMENTAL

1 INTRODUCCION

- 42 **Cubells, F.** La función normativa de la Teología.— RET., XVI (1956), 341-358.
43 **González, E.** El concepto y método de la teología en "De Trinitate" de S. Agustín.—
Aug., I (1956), 379-398.
44 **Quarracino, A.** La Iglesia, el teólogo y los momentos históricos.— NoPJ., Mayo-
Junio (1956), 20-24.
45 **Spiazzi, R.** Para la Vitalidad de la Teología.— RTe., 21 (1956), 34-54.

2 FILOSOFIA DE LA RELIGION

- 43 **Borbosa Rocha, Z.** O Sentido cristiano do Saber.— REcB., XV (1955), 871-906.
44 **Capánaga, V.** San Agustín en nuestro tiempo. Problemas sobre la conversión.—
Aug., I (1956), 33-48.
45 **Ferrero, H.** Reflexiones acerca de la actitud y del método en la historiografía de
las religiones.— MPer., XXXVII (1956), 437-446.
46 **Kloppenborg, B.** Posição perante a Fenomenologia do Espiritismo.— REcB., XVI
(1956), 591-609.

4 FE

- 42 **Pavan, P.** El mundo de la técnica y el hombre integral.— Men., V (1956), 147-152.
43 **Juncedo, J. A.** Los aspectos metafísico y existencial de las relaciones entre fe y
razón en San Agustín.— RFM, XV (1956), 315-324.
44 **Pfeil, H.** Fe y ciencia moderna.— CyF., 47 (1956), 69-86.
45 **Seguro, E.** Gilbert G. Chesterton, defensor de la fe.— RTe., 22 (1956), 15-35.

5 APOLOGETICA DE LA IGLESIA

- 45 **Damborieno, Pr.** Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica.—
CHA., XXVIII (1956), 5-25.
46 **Fobro, C.** Kierkegaard e o catolicismo.— Fil., II (1956), 210-249.
47 **Marcoff, A.** Los Santones y los Yudorivi de la cuenca del Volga.— Or., VI (1956),
239-246.
48 **Mauricio, D.** Uma história de teologia protestante.— Bro., LXIII (1956), 513-523.
49 **Muñoz, H.** Hacia donde va el protestantismo.— Men., V (1956), 408-410.
50 **Vergara, Ig.** Causas del avance del protestantismo en Chile.— Men., V (1956),
260-264.

La parte de **Filosofía**, ha sido publicada en la entrega anterior. La **Selección de revistas**, tanto de **filosofía** como de **teología**, será publicada en las dos entregas próximas.

II TEOLOGIA DOGMATICA

1 IGLESIA Y TRADICION

- 471 **Blaser, P.** La Iglesia cuerpo místico de Cristo.— RBib., XVIII (1956), 193-196.
 472 **Durão, P.** Duas concepções do cristianismo.— Bro., LXII (1956), 129-136.
 473 **Fernández Jiménez, M.** Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del dogma.— RET., XVI (1956), 289-340.
 474 **Gera, L.** Reflexión sobre clero y laicado.— NoPJ., X (1956), 25-31.
 475 **Grabowski, E. J.** La fe en el Cuerpo místico de Cristo según S. Agustín.— Aug. (1956), 539-558.
 476 **Lorscheider, A.** Aspecto Eclesiológico dos Sacramentos.— REcB., XVI (1956), 569-577.
 477 **Mansegú, B.** El Papa, la Teología y el sacerdocio del laicado.— RET., XVI (1956), 157-172.
 478 **Obermüller, R.** La misión de la iglesia, según el Nuevo Testamento.— CuTe., (1956), 29-37.
 479 **Ordóñez, V.** El sacerdocio de los fieles.— RET., XVI (1956), 359-380.
 480 **Salaverri, J.** Un aspecto dogmático de la "neutralidad política" de la Iglesia y la "coexistencia".— RyF., 153 (1956), 419-426.
 481 **Sauras, E.** Inmutabilidad, capacidad de adaptación y variabilidad de la Iglesia. Arb., XXXV (1956), 381-402.

2 DIOS UNO

- 482 **Capmany, J.** La salvación de los niños muertos sin bautismo.— Lu., V (1956), 289-316.
 483 **Delgada Varela, J. M.** La Doctrina Trinitaria en Amor Rubial.— RET., XVI (1956), 437-474.
 484 **Diekhans, Fr. M.** A sorte Eterna dos Crianças não-Batizadas.— REcB., XVI (1956), 17-25.
 485 **Frutas, E.** Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano. Aug., I (1956), 225-234.
 486 **Mendizábal, L.** El Homoeousios Pre-niceno Extraeclesástico.— EstEc., 30 (1956), 147-196.
 487 **Plinval, G. de.** La resistencia a lo sobrenatural: Pelagianismo, humanismo, ateísmo. Aug., I (1956), 581-600.
 488 **Vergara, J.** La Teología del Espíritu Santo en Mario Victorino. Explicación teológica filosófica.— EX., VI (1956), 35-126.

3 CREACION Y ELEVACION

- 489 **Armas, G.** Teología agustiniana del pecado.— Aug., I (1956), 169-186.
 490 **Haub, J. M.** Aspectos Teológico-Psicológicos de la Posesión Diabólica.— RTe., (1956), 55-62; 22 (1956), 67-77; 23 (1956), 59-70.
 491 **Miras, E.** El pecado original en el Génesis.— CyF., 47 (1956), 7-68.
 492 **Pacias López, MSC A.** El orgullo y su proceso evolutivo en la creación libre. Cris., III (1956), 485-538.
 493 **Pérez Ruiz, Fr.** La gloria de Dios fin del hombre.— Est.Ec., 30 (1956), 415-422.
 494 **Plinval, G. de.** La resistencia a lo sobrenatural: pelagianismo, humanismo, ateísmo. Cfr. ficha 487.
 495 **Rodríguez, M.** El pecado original según Zumel y Saavedra.— Est., XI (1956), 219-242.

4 CRISTOLOGIA

- 496 **Alansa, J. M.** En torno al neocalcedonismo.— VyV., 55 y 56 (1956), 393-430.
 497 **Nicalau, M.** La encíclica "Hourietis aquas".— RyF., 154 (1956), 283-294.

Terra, M. Teologia do Sagrado Coração.— Ve., XIII (1956), 199-240.

Xiberta, B. M. Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo.— RET., XVI (1956), 215-234.

5 GRACIA

Farter Stockwell, B. Conceptos personales e impersonales de la gracia de Dios.— CuTe., 20 (1956), 16-28.

Iturriz, D. Carismas. De la encíclica "Mystici Corporis" al Concilio Vaticano.— Est.Ec., 30 (1956), 481-494.

6 SACRAMENTOS

Avila, B. Figuras del Bautismo, I Las aguas de la creación.— RLA., XXI (1956), 47-50.

Dell'Oca, E. Cl. El sacrificio de la Misa según Malaquías 1, 10.— RBib., XVIII (1956), 187-192.

García Torres, J. La necesidad de la confesión sensible desde Suárez (20 Junio 1602), a la Instrucción de la S. Penitenciaria (25 Marzo 1944).— ATG., 18 (1955), 63-132.

Lorscheider, A. Aspecto eclesiológico dos sacramentos.— Cfr. ficha 476.

Pérez, Alfr. La Eucaristía, misterio de vida.— Est., XI (1955), 337-352.

7 REALIDADES TERRESTRES

Arias Pelerana, F. Teología social.— RTe., 22 (1956), 56-66.

Vandenberghe, B. H. La Théologie du travail dans Saint Jean Chrysostome.— RET., XVI (1956), 475-496.

8 ACTUALIDADES

NN. XV semana española de Teología.— RET., XV (1955), 656-661.

III MARIOLOGIA

1 TEOLOGIA

Alcántara, P. de. La redención y el débito de María, según Juan de Segovia y Juan de Torquemada.— RET., XVI (1956), 3-52.

Aldama, J. de. Consideraciones sobre la realeza de Nuestra Señora.— EstEc., 30 (1956), 459-468.

Bartalamei, T. M. La qualità del merito sociale de Maria.— EphM., VI (1956), 120-162.

Bonano, S. J. Mary and United States Protestantism.— EphM., VI (1956), 369-424.

Bannefoy, J. Fr. A propos de "debitum peccati".— RET., XVI (1956), 93-97.

Cadarso, H. Los fundamentos escriturísticos de la Inmaculada Concepción según la Bula "Ineffabilis Deus".— RET., XVI (1956), 173-192.

Capkun-Delic, P. Quaedam recentiora iudicia circa lo. Duns Scoti positionem in quaestione de Immac. Conceptione.— EphM., VI (1956), 425-450.

Garzia, A. La Mediazione universale in Alani di Lilla.— EphM., VI (1956), 299-322.

García Martínez, F. El sentir de la Iglesia en la Definición de los dos Dogmas Marianos: Concepción Inmaculada y Asunción Corpórea a los Cielos.— MiCo., XXII (1954), 3-26.

- 519 **Hernández, J. F.** La Virginidad de María.— CuBi., 13 (1956), 72-84.
 520 **Inchaurrea, Pl.** La carredención mariana.— Lu., V (1956), 183-212.
 521 **Mejía, F.** Conceptas psicalógicos en la Maternidad divina.— VyL., XV (19145-155).
 522 **Peinador, M.** El "sensus fidei" y el progreso dogmático en el misterio mariano.— EphM., VI (1956), 463-473.
 523 **Piñón, J.** La Mediación universal y la Carredención de María, en la teología franciscana española de las siglos XVII y XVIII.— VyV., 55 y 56 (1956), 443-444.
 524 **Prodo, B.** Consociationis Deiparae V. cum Christa vindicta.— EphM., VI (1915-44).
 525 **Roaijen, G.** A Essencia da Realza de Maria.— REcB., XVI (1956), 840-852.
 526 **S. Pablo B. de.** La teología de la realza de María.— EphM., VI (1956), 163-164.
 527 **Stiernon, D.** L'Inmaculée Conception dans la théologie russe contemporaine.— EphM., VI (1956), 257-298.
 528 **Terro, Pe. J.E.M.** A Carredenção Mariana.— REcB., XVI (1956), 345-355.
 529 **Tortolo, A.** María Santísima formadora del hambre sobrenatural.— RTE., (1956), 43-53.

2 HISTORIA

- 530 **Amaras, L.** La significación de Juan Duns Escoto en la historia del Dogma de la Concepción de la Inmaculada de la Virgen Santísima.— VyV., 55 y 56 (191265-378).
 531 **Fernández, A.** De vita marialogico-mariana apud Ordinem Recollectorum S. Augustini.— EphM., VI (1956), 347-349.
 532 **Gómez, Od.** Juramentos Concepcionistas de las Universidades Españolas en el siglo XVII.— AIA., XV (1955), 867-1045.
 533 **Gutiérrez, C.** España por el Dogma de la Inmaculada. La embajada a Roma de 1659. La Bula "Sallicutida" de Alejandro VII.— MiCo., XXIV (1955), 13-44.
 534 **Meseguer, J.** La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-17/20).— AIA., XV (1955), 621-866.
 535 **Mondregones, P.** El Card. J. Vives y Tutó, mariófila y mariólogo.— EphM., (1956), 323-330.
 536 **Piñón, J.** La Mediación universal y la Carredención de María, en la teología franciscana española de los siglos XVII y XVIII.— Cfr. ficha 523.
 537 **Poch, I.** De vita marialogico-mariana apud ordinem Scholarum Piarum.— EphM., VI (1956), 337-346.
 538 **Stiernon, D.** L'Inmaculée Conception dans la théologie russe contemporaine.— Cfr. ficha 527.

3 APLICACIONES

- 539 **Virard, G.** La dévotion mariale manfortaine, dévotion humaine et sûre.— EphM., VI (1956), 331-336.
 540 **Navarra, S.** La antifona "Salve Regine".— EphM., VI (1956), 45-78.

4 ACTUALIDADES

- 541 **Alonso, J.** Marialogía y biología.— EphM., VI (1956), 197-221.
 542 **Lourentin, R.** La Nouvelle Eve.— EphM., VI (1956), 89-94.
 543 **La XVI Asamblea Española de Marialogía.**— RET., XVI (1956), 539-550.
 544 **NN.** Movimiento en favor de la definición de la Mediación Universal.— EphM., (1956), 352-353.
 545 **NN.** La biblioteca mariana "Pia XII".— EphM., VI (1956), 353-354.
 546 **Rivera, A.** Ephemeridum Marialogicus Prospectus.— EphM., VI (1956), 103-104.

V **TEOLOGÍA MORAL**I **PRINCIPIOS**

- Juráa, P.** A "Moral de Situação".— Bro., LXII (1956), 633-642.
Aercês de Melo, C. Moral sem pecado.— Bro., XLIII (1956), 129-143.
Maare, E. Principios constitutivos de la materia leve.— ATG., 18 (1955), 5-62.
imentel, M. Ainda a Lei do Homem.— VoPe., 14 (1956), 129-148.
elvaggi, J. B. A consciência moral nos precursores de Santo Tomás.— Ve., XIII (1956), 161-192.
Jrdánaz, T. La teoría del medio virtuoso y la motivación de la virtud.— RET., XVI (1956), 53-64.

2 **PRECEPTOS**

- arrera, L.** Fundamentación y normas de la defensa justa.— VyL., XV (1956), 5-47.
iarciá Tarres, J. La necesidad de la confesión sensible desde Suárez (20 Junio 1602), y la Instrucción de la S. Penitenciaria (25 Marzo 1944).— Cfr. ficha 504.
eme Lapes, Fr. Variações sobre o tema de legítima defesa.— Ve., XIII (1956), 93-198.
Artinez Balirach, J. La moral y el boxeo.— ST., XLIV (1956), 333-342.
etián, J. M. Comentario al discurso de Su Santidad sobre el método psico-filológico del parto sin dolor (8 de enero de 1956).— Lu., V (1956), 48-67.
obradilla, A. de. El alumbramiento sin dolor.— Salm., 3 (1956), 184-194.
ratta, R. El parto sin dolor y la Doctrina Moral.— RTe., 23 (1956), 26-40.
alba, M. Moralistas a favor del abolicionismo.— EstEc., 30 (1956), 239-254.
alba, M. La mutilación y el trasplante de órganos a la luz del Magisterio eclesiástico.— RyF., 153 (1956), 523-548.

SACRAMENTOS

- e Arín Ormazábal, A.** Los fines del matrimonio.— HyD., 254 (1956), 769-777.
esson, E. Fecundidad dirigida y moral cristiana.— Men., V (1956), 8-13.
anguas, A. De amplexu reservato.— EstEc., 30 (1956), 197-226.

MORAL PROFESIONAL

- and, Ph. S.** Los impuestos y la moral.— Men., V (1956), 64-69.
Maore, E. Textos inéditos de la Escuela Salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve.— ATG., 18 (1955), 165-231.
ia XII. El comerciante: su función, sus derechos.— Men., V (1956), 112-114.
alf Netta, A. Críticas ao Metodo Psico-Profilático do Parto sem Dor.— REcB., VI (1956), 853-860.

HISTORIA

- elvaggi, J. B.** A consciencia moral nos precursores de Santo Tomás.— Cfr. ficha 551.

DERECHO CANONICO**FUENTES**

- etián, J. M.** Notas canónicas sobre el nuevo "Ordo Hebdomadae Sanctae".— Lu., V (1956), 36-47.

2 PERSONAS FÍSICAS

- 571 **Alansa, S.** Jurisdicción y exención.— *Salm.*, 3 (1956), 164-183.
 572 **Naubel, J. F.** Los laicos en la Iglesia Católica.— *REDC.*, 11 (1956), 7-43.
 573 **Núñez de Olma, R.** Situación jurídica del nambreada para un beneficio antes de tomar posesión del mismo.— *REDC.*, XI (1956), 383-412.
 574 **Otilia del N. Jesús.** Un libro de actualidad. Participación de los acatólicos en los ritos católicos.— *ManC.*, 64 (1956), 377-382.
 575 **Regatillo, F.** El privilegio del Fuero de los Clérigos en el Concordato español.— *ST.*, XLIV (1956), 343-348; 472-482; 553-559.
 576 **Rodríguez, I.** Los orígenes históricos de la exención de los regulares.— *REDC.* (1956), 243-271.
 577 **Urquiri, T.** Obligación de la Misa antes de los siete años.— *REDC.*, 11 (1956), 345-358.

3 COSAS

- 578 **Escanciano, E.** ¿Sacramento e indisoluble? Del matrimonio con dispensa de fe.— *EstEc.*, 30 (1956), 227-238.
 579 **Gómez, Pe.** A Legislação sobre o Rosário.— *RECB.*, XVI (1956), 577-591.
 580 **Marán, S. A.** De la previa censura de las libras y de su prohibición.— *REDC.* (1956), 67-102.
 581 **Pamplona, F. de.** Consejo del confesor y grave incómodo en la moderna disciplina del ayuno eucarístico.— *REDC.*, 11 (1956), 273-316.
 582 **Silva de Castro, E.** As contravérsias sobre a frequência e disposições para o voto.— *Ve.*, XIII (1956), 141-152.
 583 **Tibau, N.** Recanciliación con el adúltero sin condonación de adulterio.— *REDC.* (1956), 379-382.
 584 **Tabalina, A.** El matrimonio canónico de las casadas civilmente.— *REDC.* (1956), 51-66.

4 PROCESOS

- 585 **Ovieda Cavada, C.** Teoría general del recurso extraordinario.— *Est.*, XI (1956), 243-290.
 586 **Prieta, I.** El procedimiento en las causas de separación conyugal.— *REDC.* (1956), 45-49.
 587 **Rodríguez, J.** La inquisición y la corrección judicial en el proceso criminal.— *REDC.*, 11 (1956).

6 HISTORIA

- 588 **Echeverría, L. de.** Contraversias jurisdiccionales entre Gregorio XIII y Felipe II.— *REDC.*, 11 (1956), 373-378.
 589 **Regatillo, F.** El privilegio del Fuero de los clérigos en el Concordato español.— Cfr. ficha 575.
 590 **Rodríguez, I.** Los orígenes históricos de la exención de los regulares.— Cfr. ficha 576.
 591 **Zalba, Marc.** Las Constituciones de la Compañía de Jesús en la historia del derecho de las religiosas.— *RyF.*, 153 (1956), 109-129.

8 DERECHO COMPARADO

- 592 **Artenaga Yepes, A.** La Ley Concha ante el Derecho de la Iglesia.— *EstEc.* (1956), 127-202.

9 ACTUALIDADES

Urquiri, T. Hacia una edición del Código canónico, auténticamente revisada.— Salm., 3 (1956), 207-219.

VI SAGRADA ESCRITURA

1 INTRODUCCION

- 51 **Bea, A.** La Bula "Ineffabilis Deus" y la Hermenéutica bíblica.— RBib., XVIII (1956), 184-186.
 52 **Brava, C.** Notas Introductorias a la Noemática de San Efrén.— EX., VI (1956), 203-265.
 53 **Obermüller, R.** Del estudio de la Biblia.— CuTe., 18-19 (1956), 66-71.
 54 **Subilia, V.** El libre examen.—CuTe., 20 (1956), 38-56.

2 TEXTOS ORIGINALES

- 55 **Ramas, Pe. L.** A Vulgata e o Texto Primitivo dos Evangelhos.— REcB., XVI (1956), 356-379.

3 APOCRIFOS

- 56 **Brava, C.** Los Manuscritos del Desierto de Judá.— RJ., XLVI (1956), 257-266.
 60 **Díez Macha, A.** Nuevos manuscritos importantes, bíblicos o litúrgicos en hebreo o arameo.— Sef., XVI (1956), 1-22.
 61 **Díez Macha, A.** Nuevos fragmentos de Taseftá targúmicos.— Sef., XVI (1956), 313-324.
 62 **Fabbri, E.** El bautismo de Jesús en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas.— RTe., 22 (1956), 36-56.
 63 **Lákatas, E.** El Cuarto Evangelio y los Documentos de Qumrán.— RTe., 21 (1956), 67-77.

4 PROBLEMAS DEL A.T.

- 64 **Bartina, S.** "Alabar, no "confesar". Un acierto en la nueva versión de los salmos.— EstEc., 30 (1956), 37-66.
 65 **Bea, Ag.** La idea de paz en el A. T.— RBib., XVIII (1956), 4-15.
 66 **Brava, C.** Símbolo e historia en Gen. 2-3.— EX., VI (1956), 266-312.
 67 **Dell'Oca, E. Cl.** El sacrificio de la Misa según Malaquías 1, 10.— Cfr. ficha 503.
 68 **Gutiérrez, P.** Realeza sacerdotal de Jesucristo.— RLA., XXI (1956), 103-106.
 69 **Labina, A. M.** El Mal'akh Yahweh. El Angel de Dios.— RBib., XVIII (1956), 79-82.
 70 **Labina, A.** "Tu tierra joh Emmanuel!".— RBib., XVIII (1956), 124-127.
 71 **Lákatas, E.** Salmo 44 (45).— RBib., XVIII (1956), 15-20.
 72 **Miras, E.** El pecado original en el Génesis.— Cfr. ficha 491.
 73 **Saggin, A.** La guerra santa en el A. T., como problema teológico.— CuTe., 18-19 (1956), 17-33.

5 PROBLEMAS DEL N.T.

- 74 **Calunga, A.** El milenio (Apoc. XX, 1-6).— Salm., 3 (1956), 220-227.
 75 **Craviatti, J. C.** La Visitación de la Sma. Virgen.— RBib., XVIII (1956), 25-30.
 76 **Dell'Oca, E.** ¿Prohibió Jesús honrar a su Madre?— RBib., XVIII (1956), 30-34.
 77 **Fuchs, J.** El amor de Dios en 1 Juan 4, 10 ss.—RBib., XVIII (1956), 142-145.
 78 **Hoyos, F.** Carta común a las siete Iglesias. Iniciación a la parte parenética del Apocalipsis.— RBib., XVIII (1956), 135-142.

- 619 Hoyos, P. Citas del A. T. en el Nuevo.— RBib., XVIII (1956), 133-135.
 620 Hoyos, P. El libro de consolación y aliento.— RBib., XVIII (1956), 82-91.
 621 Lákatos, E. El cuarto evangelio y los documentos de Qûmrân.— Cfr. ficha 603.
 622 Leal, J. Nota al problema sinóptico. Con motivo del libro del señor Vaganay.— EstEc., 30 (1956), 469-480.
 623 Orbe, A. El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón Orígenes.— EstEc., 30 (1956), 5-36.
 624 Solano, J. Fundamentos Neotestamentarios y Dogmáticos de la Espiritualidad Ignacia.— Man., XXVIII (1956), 123-134.

6 VIDA DE CRISTO

- 625 Bläser, P. Las Bienaventuranzas.— RBib., XVIII (1956), 20-25; 91-98.
 626 Fuchs, J. Jesucristo ¿describió alguna vez?— RBib., XVIII (1956), 145-147.
 627 Gutiérrez Marín, M. La eternidad de Jesucristo.— CuTe., 18-19 (1956), 58-6
 628 Kipper, Bald. Uma Nova Cronologia da Semana da Paixão.— REcB., XVI (1956)
 229 26-45.
 629 Lell, L. Evolución histórica del culto a San José.— RLA., XXI (1956), 6-12.
 630 Motta Filho, J. Onde Cristo nasceu.— REcB., XVI (1956), 861-878.

7 SAN PABLO

- 631 Alonso Díaz, J. La estructura de la fe, según la Epístola a los Hebreos.— CuBi., 1
 (1956), 244-248.
 632 Baracaldo, R. La Gloria de Dios según S. Pablo.— VyL., XV (1956), 7-25.
 633 Barrera, L. A. Cristología paulina según Cerfaux.— VyL., XV (1956), 135-14
 634 Fernández, J. La Teleiasis o perfección cristiana en la Epístola a los Hebreos.—
 CuBi., 13 (1956), 249-259.
 635 Maeso, D. G. Lengua original, autor y estilo de la Epístola a los Hebreos.—
 CuBi., 13 (1956), 202-215.
 636 Pérez, G. Humillación y exaltación de Cristo.— CuBi., 13 (1956), 4-11; 84-8
 637 Pérez, G. Autenticidad y canonicidad de la Carta a los Hebreos.— CuBi., 1
 (1956), 216-226.
 638 Planas, F. La ciencia divina en Hebr. 4, 12-13.— CuBi., 13 (1956), 260-263.
 639 Rabanos, R. Sacerdado de Melquisedec, sacerdado de Aarón y sacerdado
 Cristo.— CuBi., 13 (1956), 264-275.
 640 Spicq, C. El sacerdado de Cristo en la Epístola a los Hebreos.— CuBi., 13 (1956)
 232-238.
 641 Suárez, P. L. Cesarea, lugar de la composición de la Epístola a los Hebreos.—
 CuBi., 13 (1956), 227-231.
 642 Vaccari, P. A. Las citas del Antiguo Testamento en la Epístola a los Hebreos.—
 CuBi., 13 (1956), 239-243.
 643 Yubero, D. El sentido de "ef'eo" en Rom. 5, 12.— CuBi., 13 (1956), 151-155.

8 TEOLOGIA BIBLICA

- 644 Aldwinckle, R. La teología bíblica y la filosofía.— CuTe., 17 (1956), 3-16.
 645 Bea, Ag. La idea de paz en el A. T.— Cfr. ficha 605.
 646 Blaser, P. La Iglesia Cuerpo místico de Cristo.— Cfr. ficha 471.
 647 Cadarso, H. Los fundamentos escriturísticos de la Inmaculada Concepción segú
 la Bula "Ineffabilis Deus".— Cfr. ficha 515.
 648 Dumont, E. El Hombre como imagen y semejanza de Dios.— RBib., XVIII (1956)
 70-79.
 649 Forter Stockwell, B. Conceptos personales e impersonales de la gracia de Dios.—
 Cfr. ficha 500.
 650 Mota, J. C. O chamada da Deus.— CuTe., 18-19 (1956), 72-91.
 651 Obermuller, R. La misión de la Iglesia según el Nuevo Testamento.— Cfr. ficha 471

9 CIENCIAS AUXILIARES

- Cantero, F.** De arqueología y epigrafía hebraicas.— *Sef.*, XVI (1956), 399-406.
Kipper, Bald. Uma nova cronologia da semana da Paixão.— *Cfr. ficha 628.*
Motta Filho J. Onde Cristo nasceu.— *Cfr. ficha 630.*
Macdonagh, Em. J. La zoología bíblica. La identificación de la fauna.— *RBib.*, XVIII (1956), 204-207.
Zalli, Eug. Contributo alla semántica di yada.— *Set.*, XVI (1956), 23-32.

10 BIBLIA Y VIDA

- Comisión Bíblica.** Instrucción acerca de las Asociaciones Bíblicas congresos y reuniones del mismo género.— *CuBi.*, 13 (1956), 65-68.
 Dos semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos.— *RET.*, XVI (1956), 519-538.
Fernández, J. - Pérez, G. Epístolas dominicales.— *CuBi.*, 13 (1956), 11-23.
Glaser, Ed. Un patriarca bíblico en el Romancero.— *Sef.*, XVI (1956), 113-124.
Herrera del Callado, T. El Beato Maestro Juan de Avila y la formación bíblica del sacerdote católico.— *ATG.*, 18 (1955), 133-163.
 Instrucción de la Pontificia Comisión bíblica: Sobre las Asociaciones Bíblicas y Congresos del mismo género.— *RBib.*, XVIII (1956), 67-70.
NN. Idea de la A. Bíblica Internacional.— *CuBi.*, 13 (1956), 172-173.
Prado, J. Menéndez Pelayo y los estudios bíblicos en España.— *Sef.*, XVI (1956), 259-312.
 Semana bíblica de Catamarca.— *RBib.*, XVIII (1956), 208-211.
Villuendas, P. La restauración del Estado de Israel.— *CuBi.*, 13 (1956), 27-30.

VII TEOLOGIA ESPIRITUAL

1 VIDA ESPIRITUAL

- Charue, A. M.** Los Estados de Perfección.— *RTe.*, 21 (1956), 16-22.
Hernández, E. La discreción de espíritus en los Ejercicios de San Ignacio.— *Man.*, XXVIII (1956), 233-252.
Hernández, E. La elección de los ejercicios de S. Ignacio.— *MiCo.*, XXV (1956), 115-187.
Iriarte, J. Loyola y la espiritualidad seglar en sus modernas exigencias.— *Man.*, XXVIII (1956), 293-312.
Nicalau, M. ¿Cómo enseña San Ignacio la Oración?— *Man.*, XXVIII (1956), 169-182.
Olazarán, J. Confianza cristiana y Ejercicios de San Ignacio de Loyola.— *Man.*, XXVIII (1956), 183-212.
Olazarán, J. Confianza cristiana y Ejercicios de San Ignacio de Loyola.— *MiCo.*, XXVI (1956), 177-209.
Riquelme Salar, J. Patalagía de los estados místicos. (Una nueva versión de El Greco).— *REsp.*, XV (1956), 56-71.
Velázquez, F. La ascética de los Ejercicios de San Ignacio.— *EX.*, VI (1956), 23-34.

2 VIDA SACERDOTAL

- Charue, A. M.** Espiritualidad sacerdotal.— *RTe.*, 23 (1956), 53-58.
Herrera del Callado, T. El Beato Maestro Avila y la formación bíblica del sacerdote católico.— *Cfr. ficha 661.*
Martínez Balirach, J. Un esquema de perfección sacerdotal.— *ST.*, XLIV (1956), 70-83; 321-332; 533-539.

3 VIDA RELIGIOSA

- Tomás de la Cruz.** Contemplación y espíritu misianero en el Carmelo Teresiano.— *MonC.*, LXIV (1956), 3-42.

4 HAGIOGRAFIA

- 680 **Alvarez de Linera, A.** Galería de convertidos. La familia Cohen.— *REsp.*, (1956), 309-334.
- 681 **Arellano, T.** San Ignacio como director espiritual.— *Man.*, XXVIII (1956), 277-2
- 682 **Bettencaurt, Est.** O Ideal de Santo Antão e sua Atualidade.— *RecB.*, XVI (1956), 80-96.
- 683 **Matías del Niño Jesús.** ¿Quién es el autor de la "Vida" de Santa Teresa a nombre de Yepes?— *MonC.*, LXV (1956), 244-255.

5 HISTORIA

- 684 **Abad, C. M.** La espiritualidad de San Ignacio de Loyola y la del beato Juan Avila.— *Man.*, XXVIII (1956), 455-478.
- 685 **Abad, C.** La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola.— *ST.*, XLIV (1956), 403-4
- 686 **Barret, F.** Uma interpretação da espiritualidade inaciana.— *Ve.*, XIII (1956), 397-410.
- 687 **Bertini, G. M.** El lenguaje de los Místicos españoles en el siglo XVI.— *MF* XXXVII (1956), 461-476.
- 688 **Calciuri, N.** Las florecillas del Monte Carmelo.— *MonC.*, 64 (1956), 339-376.
- 689 **Cilleruelo, L.** La espiritualidad en San Agustín y en San Ignacio.— *Man.*, XX (1956), 351-370.
- 690 **Cruz, J. M.** Escuelas españolas de espiritualidad.— *MonC.*, LXIV (1956), 65-122-153; 268-284.
- 691 **De la Cruz, J. M.** Escuelas españolas de espiritualidad.— *MonC.*, LXIV (1956), 322-338.
- 692 **Eucaristía, V. de la.** Última edición de la "Vida y Obras de San Juan de la Cruz" con anotaciones y comentarios.— *REsp.*, XV (1956), 72-94.
- 693 **Fortunato de Sacramentada.** Un autor desconocido de la Escuela Carmelitana: Juan de S. José.— *REsp.*, XV (1956), 335-343.
- 694 **García Villoslada, R.** Rasgos característicos de la "Devotio Moderna".— *M* XXVIII (1956), 315-350.
- 695 **Granero, J. M.** La Espiritualidad de San Ignacio. Estudio de síntesis.— *M* XXVIII (1956), 489-514.
- 696 **Ismael de Santa Teresita.** Un polígrafo carmelita cordobés desconocido: El P. To de San Rafael.— *MonC.*, LXIV (1956), 43-64.
- 697 **Jiménez Duque, B.** La espiritualidad ignaciana y la espiritualidad contemporánea.— *Man.*, XXVIII (1956), 479-486.
- 698 **Jiménez Duque, B.** Tendencias principales en la espiritualidad contemporánea.— *Arb.*, XXXV (1956), 1-16.
- 699 **José Vicente de la Eucaristía.** Espiritualidad pasionista.— *REsp.*, XV (1956), 344-359.
- 700 **Larrañaga, V.** Tres ideas claves de la espiritualidad ignaciana, a través de su vida y de los Ejercicios.— *MiCo.*, XXV (1956), 235-267.
- 701 **Larrañaga, V.** San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: convergencia y divergencias.— *REsp.*, XV (1956), 261-276.
- 702 **Mesa, J. M.** La mística en la espiritualidad apostólica.— *REsp.*, XV (1956), 277-294.
- 703 **Muñoz, J.** Lo psicológico en la Espiritualidad Ignaciana.— *Man.*, XXVIII (1956), 135-150.
- 704 **Rodríguez, A.** Um aspecto da ascética inaciana: técnica da contemplação interior e mecanismo da inspiração genial.— *Ve.*, XIII (1956), 425-458.
- 705 **Rayo Marín, A.** La espiritualidad de San Ignacio comparada con la dominicana.— *Man.*, XXVIII (1956), 385-398.
- 706 **Sabater, J.** Analogías doctrinales entre San Ignacio y Ramón Lull.— *Man.*, XX (1956), 371-384.
- 707 **Salana, J.** Fundamentos neotestamentarios y dogmáticos de la espiritualidad ignaciana.— *Cfr.* ficha 624.

Tomás de la Cruz. Contemplación y espíritu misionero en el Carmelo Teresiano.— Cfr. ficha 679.

Villasante, L. La espiritualidad ignaciana y la franciscana. Contribución a su estudio comparativo.— *Man.*, XXVIII (1956), 399-454.

6 ACTUALIDADES

C. D. IV semana de espiritualidad en la Pontificia Universidad de Salamanca del 9 al 14 de abril.— *EstEc.*, 30 (1956), 520-524.

Cruz, J. M. de la. Repertorio de autores españoles de Espiritualidad. Agustinos (XV-XIX).— *REsp.*, XV (1956), 95-100.

Iparraquirre, Ig. Primer cursillo nacional de Maestros de Novicios.— *HyD.*, XXII (1956), 338-348.

Santas, A. Primer Congreso Nacional de perfección y apostolado.— *ST.*, XLIV (1956), 593-596; 657-699.

Otilia Rodríguez del Niño Jesús. Un centro de cultura carmelitana.— *MonC.*, LXIV (1956), 256-267.

7 SAN IGNACIO

Arín Ormazábal, A. de. El "momento" definitivo de la conversión de San Ignacio.— *HyD.*, XXII (1956), 496-509.

Arteta Luzziaga, V. La Imagen de San Ignacio.— *HyD.*, XXII (1956), 554-572.

Indurain, F. El sentido caballeresco de la Santidad de San Ignacio.— *HyD.*, XXII (1956), 491-495.

Iparraquirre, I. Eficiencia apostólica y realismo de San Ignacio.— *HyD.*, XXII (1956), 510-522.

Iturriz, J. La perennidad de San Ignacio.— *HyD.*, XXII (1956), 523-546.

Palanco, J. de. Así murió San Ignacio.— *HyD.*, XXII (1956), 485-490.

22 Abad, C. M. La espiritualidad de San Ignacio de Loyola y la del beato Juan de Avila.— Cfr. ficha 684.

Andrade, V. V. La obra de Ignacio de Loyola, al servicio del Papa y de la Iglesia.— *RJ.*, XLVI (1956), 99-106.

Arellano, T. San Ignacio como director espiritual.— Cfr. ficha 681.

Avila, Br. IV Centenario de la muerte de S. Ignacio de Loyola.— *RLA.*, XXI (1956), 78-91.

Ayerra, J. Sn Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios.— *Man.*, XXVIII (1956), 71-90.

Barret, F. Uma interpretação da espiritualidade inaciana.— Cfr. ficha 686.

Calveras, J. Sentido de los Ejercicios en el sistema espiritual de San Ignacio.— *Man.*, XXVIII (1956), 151-168.

Capánaga, V. En el Centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola.— *Aug.*, 1 (1956), 295-312.

Castra Mayer, A. de. Bispo de Campos. Santo Inácio, Homem da Igreja.— *Ve.*, XIII (1956), 389-396.

Cilleruelo, L. La espiritualidad en San Agustín y San Ignacio.— Cfr. ficha 689

Da Costa Aguiar, J. A quando do centenário inaciano.— *Ve.*, XIII (1956), 25-34.

Dalmases, C. de. El ideal apostólico de S. Ignacio.— *EstEc.*, 30 (1956), 305-324.

Dalmases, C. de. La muerte de S. Ignacio.— *RyF.*, 154 (1956), 9-28.

Dalmáu, J. M. San Ignacio y los Estudios Eclesiásticos.— *EstEc.*, 30 (1956), 295-304.

Dias Pe., J. de O. No quarto Centenário do Trânsito de S. Inácio de Loiola.— *REcB.*, XVI (1956), 320-343.

Durão, P. A Espiritualidade de S. Inácio.— *Bro.*, LXII (1956), 5-24.

Durão, P. Presenças femininas na vida de S. Inácio.— *Bro.*, LXIII (1956), 5-15.

Durão, P. Itinerário Espiritual de S. Inácio.— *Bro.*, LXII (1956), 513-522.

Eguía, C. Los santos Ignacio y Javier y los jesuitas deportados a Italia por Carlos III. (Extractos del cronista contemporáneo P. Manuel Luengo S. I.).— *MiCo.*, XXV (1956), 267-327.

- 741 **Elizalde, Ig. de.** San Ignacio de Loyola y el antiguo teatro jesuítico.— RyF., (1956), 289-305.
- 742 **Elarduy, El.** San Ignacio pensador.— Pen., 12 (1956), 255-282.
- 743 **Fiorita, M. A.** La opción personal de S. Ignacio.— CyF., 46 (1956), 23-56.
- 744 **García Martínez, F.** La técnica ignaciana en la formación de la voluntad.— A XXV (1956), 9-25.
- 745 **García Villaslada, R.** La figura histórica de S. Ignacio de Loyola a través de siglos.— RyF., 153 (1956), 45-71.
- 746 **Granero, J. M.** Nuevos derroteros. (Estudio sobre la conversión de S. Ignacio Man., XXVIII (1956), 31-56.
- 747 **Granera, J. M.** La espiritualidad de San Ignacio. Estudio de síntesis.— ficha 695.
- 748 **Granera, J. M.** Posición de San Ignacio ante las gracias preternaturales.— XXVIII (1956), 253-276.
- 749 **Granera, J. M.** San Ignacio de Loyola. Explicación carismática de su persona y de su obra.— Arb., XXXIV (1956), 1-27.
- 750 **Harnedo, R. M. de.** La "vera effigie" de S. Ignacio.— RyF., 154 (1956), 203.
- 751 **Harnedo, R. M. de.** Tallas ignacianas de Gregoria Fernández y sus imitador RyF., 153 (1956), 305-331.
- 752 **Iparraguirre, Ig.** Armonía sobrenatural de la acción de Dios y del hombre Ignacio de Loyola.— EstEc., 30 (1956), 343-362.
- 753 **Iparraguirre, I.** Fuentes y estudios de la espiritualidad ignaciana.— Man., X (1956), 7-28.
- 754 **Iriarte, Maur. de.** La personalidad de S. Ignacio vista en sus valoraciones.— 153 (1956), 23-45.
- 755 **Iriarte, J.** Loyola ante la intelectualidad no-católica.— RyF., 153 (1956), 71-9.
- 756 **Iriarte, M. de.** Un doble encuentro decisivo para Ignacio.— Man., XXVIII (1956), 57-70.
- 757 **Iriarte, J.** Loyola y la espiritualidad seglar en sus modernas exigencias.— ficha 670.
- 758 **Jerez, Hip.** Alegría ignaciana.— RJ., XLV (1956), 32-41.
- 759 **Jerez, H.** Un hogar y unos hermanos.— RJ., XLVI (1956), 28-37.
- 760 **Jiménez Duque, B.** La espiritualidad ignaciana y la espiritualidad contemporánea Cfr. ficha 697.
- 761 **Jasé M. de la Cruz.** Los escrúpulos y las tentaciones en la vida y doctrina de S. Ignacio.— Man., XXVIII (1956), 213-230.
- 762 **Juambelz, J.** Bibliografía sobre la vida de San Ignacio de Loyola (1900-1956) RyF., 153 (1956), 351-401.
- 763 **Larrañaga, V.** Los estudios superiores de San Ignacio en París, Balonia y Venecia RyF., 153 (1956), 221-243.
- 764 **Larrañaga, V.** San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: convergencia y divergencias.— Cfr. ficha 701.
- 765 **Larrañaga, V.** Tres ideas claves de la espiritualidad ignaciana a través de sus ejercicios.— Cfr. ficha 700.
- 766 **Lima Vaz, Cl. de.** Disciplina e amor a propósito da "eleição" ignaciana "exercícios".— Ve., XIII (1956), 459-484.
- 767 **Llanas, J. M. de.** San Ignacio y la juventud.— RyF., 153 (1956), 285-289.
- 768 **Martins Terra, J. E.** Santo Inácio de Loyola.— Bro., LXIII (1956), 27-47.
- 769 **Mateas, Fr.** Pensamiento ignaciano sobre misiones de América.— RyF., (1956), 129-149.
- 770 **Mateos, F.** Personajes femeninos en la historia de S. Ignacio.— RyF., 154 (1956), 395-418.
- 771 **Marente, J.** San Ignacio de Loyola y la formación del Clero secular.— ST., (1956), 392-403.
- 772 **Muñaz, J.** Lo psicológico en la espiritualidad ignaciana.— Cfr. ficha 703.
- 773 **NN.** Um estudo médico de Gregorio Marañón sobre Santo Inácio.— Ve., (1956), 489-508.
- 774 **NN.** Artigos sobre a Centenária Inaciana.— Ve., XIII (1956), 515-564.
- 775 **Nicolau, M.** La oración de S. Ignacio.— Man., XXVIII (1956), 91-104.

- 6 Nicalau, M. Perfil espiritual de S. Ignacio de Loyola.— RyF., 153 (1956), 7-23.
- 7 Nicalau, M. ¿Cómo enseña San Ignacio la oración?— Cfr. ficha 671.
- 8 Olózaga, J. de. Un hermano de San Ignacio desconocido hasta ahora.— RyF., 153 (1956), 275-285.
- 9 Omaechevarría, I. Rasgos franciscanos en la fisonomía moral de San Ignacio.— VyV., 55 y 56 (1956), 457-482.
- 10 Ospina, E. El contraste de una vida.— RJ., XLIV (1956), 3-9.
- 11 Ospina, E. Raíz, flor y fruto en la Obra de San Ignacio.— EX., VI (1956), 9-22.
- 12 Quera, M. El Rapto de S. Ignacio en Manresa.— REsp., XV (1956), 27-44.
- 13 Quera, M. San Ignacio Legislador de la Compañía de Jesús.— EstEc., 30 (1946), 363-390.
- 14 Recanda, J. M. Itinerario de Iñigo de Loyola herido: Pamplona-Loyola 1521.— RyF., 153 (1956), 205-221.
- 15 Regatilla, F. San Ignacio Precursor de la ley de la comunión frecuente.— ST., XLIV (1956), 417-427.
- 16 Reina, Fr. Las tres heridas de S. Ignacio.— ST., XLIV (1956), 386-391.
- 17 Rey, Eus. San Ignacio y el problema de los "cristianos nuevos".— RyF., 153 (1956), 173-205.
- 18 Rimbaldi, J. Christus heri et hodie (Temas cristológicos en el pensamiento ignaciano).— Man., XXVIII (1956), 105-120.
- 19 Rodrigues, A. Um aspecto da ascética inaciana: técnica da contemplação infusa e mecanismo da inspiração genial.— Cfr. ficha 704.
- 20 Raya Marín, A. La espiritualidad de San Ignacio comparada con la dominicana.— Cfr. ficha 705.
- 21 Sabater, J. Analogías doctrinales entre San Ignacio y Ramón Lull.— Cfr. ficha 706.
- 22 Santos, A. La Personalidad psicológica de San Ignacio.— ST., XLIV (1956), 427-433.
- 23 Selvaggi, J. B. O ideal inaciano de Universidade na fundação do Colégio Romano.— Ve., XIII (1956), 411-424.
- 24 Sala, S. En torno al castellano de San Ignacio.— RyF., 153 (1956), 243-275.
- 25 Salana, J. Jesucristo bajo las denominaciones divinas en S. Ignacio.— EstEc., 30 (1956), 323-342.
- 26 Salana, J. Fundamentos neotestamentarios y dogmáticos de la espiritualidad ignaciana.— Cfr. ficha 624.
- 27 Staehlin, C. M. Lo nuevo y lo viejo en lo ignaciano.— RyF., 153 (1956), 97-109.
- 28 Valderrama, V. A. La Sociología Católica desde San Ignacio hasta la Quadragésima.— Univ., 11 (1956), 25-42.
- 29 Valle, Fl. del. Sentido social en S. Ignacio.— RyF., 153 (1956), 149-173.
- 30 Villasante, L. La espiritualidad ignaciana y la franciscana. Contribución a su estudio comparativo.— Cfr. ficha 709.

VIII HISTORIA

2 SANTOS PADRES

- 1 Armas, G. Teología agustiniana del pecado.— Cfr. ficha 489.
- 2 Chaix-Ruy, J. San Agustín: el marco histórico de la "Ciudad de Dios".— Aug., I (1956), 215-224.
- 3 Fabbri, E. El bautismo de Jesús y la unción del Espíritu en la teología de Ireneo.— CyF., 45 (1956), 7-42.
- 4 Fabbri, E. El bautismo de Jesús y el reposo del Espíritu en la teología de Ireneo.— CyF., 48 (1956), 39-64.
- 5 Fabbri, E. El bautismo del Señor en las antiguas comunidades cristianas.— RTE., 20 (1956), 30-42.
- 6 Frutas, E. Destino y libertad del hombre en la providencialismo agustiniano.— Cfr. ficha 485.
- 7 González, E. S. Agustín en la Historia del dogma.— Salm., 3 (1956), 3-29.
- 8 González, E. El concepto y método de la teología en "De Trinitate" de S. Agustín.— Cfr. ficha 455.

- 809 **Grabowski, E. J.** La fe en el Cuerpa místico de Cristo según S. Agustín.— Cfr. ficha 475.
 810 **Mendizóbol, L.** El hamausias preniceno extraeclesiástico.— Cfr. ficha 486.
 811 **Orbe, A.** El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón Orígenes.— Cfr. ficha 623.
 812 **Vondenbergh, B. H.** La théologie du travail dans S. Jean Chrysostome.— Cfr. ficha 508.

3 HEREJIAS

- 813 **Vidal, D.** Los adapcionistas españoles del siglo VIII.— CuTe., 18-19 (1956) 106-116.

4 MAGISTERIO

- 814 **Alonso, J. M.** Calcedonia, hoy.— RET., XVI (1956), 497-506.
 815 **Alonso, J. M.** En torno al neocalcedonismo.— Cfr. ficha 496.
 816 **Codorso, H.** Los fundamentos escriturísticos de la Inmaculada Concepción según Bula "Ineffabilis Deus".— Cfr. ficha 515.
 817 **Iturriz, D.** Corismas. De la encíclica "Mystici corporis" al concilio Vaticano.— Cfr. ficha 501.
 818 **Rodríguez, F.** Reuniones de confrante de actas y entregas de textos en el Concilio de Florencia.— EstEc., 30 (1956), 439-458.

5 TEOLOGOS MEDIEVALES

- 819 **Amoros, L.** La significación de Juan Duns Scota en la historia del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima.— Cfr. ficha 530.

6 TEOLOGOS POSTERIORES

- 820 **Capkun-Delic, P.** Quaedam recentiora iudicia circa Jo. Duns Scoti positionem quaestione de Inmac. Conceptione.— Cfr. ficha 516.
 821 **Alcántora, P. de.** La redención y el débito de María, según Juan de Segovia y Juan de Tarquemada.— Cfr. ficha 510.
 822 **Delgado Vorelo, J. M.** La doctrina trinitaria en Amar Rubial.— Cfr. ficha 483.
 823 **Gorzia, A.** La Madiatione universale in Alani di Lilla.— Cfr. ficha 517.
 824 **Pereño, Vicente L.** Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez.— RET., XVI (1956), 193-214.
 825 **Pijoan, J.** La Mediación universal y la Carredención de María, en la teología franciscana española de los siglos XVII y XVIII.— Cfr. ficha 523.
 826 **Rodríguez, M.** El pecado original según Zumel y Saavedra.— Cfr. ficha 495.
 827 **Vergara, J.** La teología del Espíritu Santa en Mario Victorino. Explicación teológica filosófica.— Cfr. ficha 488.

8 TEOLOGOS CATOLICOS

- 828 **Bonono, S. J.** Mary and United States Protestantism.— Cfr. ficha 513.
 829 **Frogota, J.** O existencialismo teológico de Kierkegaard.— Fil., II (1956), 250-255.

9 TEOLOGIA DE LA HISTORIA

- 830 **Candau, A.** Teología y filosofía de la historia.— Arb., XXXIII (1956), 371-380.

10 ACTUALIDADES

- 831 **Campastellanum.**— RET., XVI (1956), 515-518.

IX PASTORAL

2 SOCIOLOGIA RELIGIOSA

- 2 De Azevedo, Th. A Igreja e o problema racial no Brasil.— Ve., XIII (1956), 53-62.
 1 Ganchehui, O. Iglesia; presencia y acción social.— NoPJ., Jul-Ag. (1956), 7-22.
 1 Ganchehui, O. Sensibilidad sacerdotal.— NoPJ., Mayo-Junio (1956), 10-19.
 2 Santos, A. Causas de la escasez de clero católico en Hispanoamérica.— ST., XLIV (1956), 136-143.
 1 Viscovich, M. Los signos de nuestro tiempo.— NoPJ., Mayo-Junio (1956), 25-48.

3 PSICOLOGIA PASTORAL

- 31 Barata Tavares, A. Implicações morais e religiosas do Psicanálise.— Fil., II (1956), 170-179.
 31 Larrain, H. Psiquiatras y sacerdotes.— Men., V (1956), 97-106.

4 PASTORAL DE LA DOCTRINA

- 35 Arteta Luxuriaga, V. "Catequesis para nuestro tiempo".— HyD., XXII (1956), 651-656.
 10 Brugña, C. M. Apuntes de Catequético. El Catequista.— Did., X (1956), 582-587.
 1 Digesto Catequístico: Anteproyecto de un plan de catequesis para los cursos secundarios.— Did., X (1956), 244-251.
 10 Digesto Catequístico: El Congreso Catequístico Internacional de Amberes.— Did., X (1956), 539-545.
 4 Incocciatti, R. Elaboración Teológica y Predicación.— RTe., 21 (1956), 23-34.
 4 Jungmann, J. A. Una presentación modelo de mensaje cristiano.— Did., X (1956), 84-91.
 4 R. J. T. Metodología Catequística: El mensaje cristiano y sus exigencias metodológicas.— Did., X (1956), 137-142.
 46 Solla, S. Lo Miso en las catequesis.— RLA., XXI (1956), 42-47.
 47 Vigliani, F. Metodología Catequística: Catequesis para adultos.— Did., 10 (1956), 628-638.

8 PASTORAL LITURGICA

- 48 Coloquios de Pastoral litúrgica de España.— RBib., XVIII (1956), 231.
 49 Solla, S. La misa en las catequesis.— Cfr. ficho 846.

10 PROBLEMAS VOCACIONALES

- 49 Santos, A. Causas de la escasez de clero católico en Hispanoamérica.— Cfr. ficho 835.

11 PASTORAL ESPECIAL

- 50 Zañartu, M. Nuevos medios de apostolado.— Men., V (1956), 161-163.

12 PASTORAL MATRIMONIAL

- 5 Cox, A. ¿Por qué muchas matrimonios fracasan?— Men., V (1956), 437-441.
 51 Monckeberg, G. Las hijas en el matrimonio.— Men., V (1956).
 5 Pons, R. La cultura en el hogar.— Men., V (1956), 153-158.

13 EJERCICIOS ESPIRITUALES

- 854 **Abad, C.** Unas anotaciones inéditas sobre los ejercicios de S. Ignacio, comp por el dr. Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco.— MiCo., XXV (1956), 2.
- 855 **Adúriz, J.** La "primera semana" y toma de conciencia del hombre adam CyF., 46 (1956), 60-62.
- 856 **Arellano.** Los métodos de oración en las tres últimas semanas.— MiCo., (1956), 25-39.
- 857 **Arnaiz.** Métodos de oración de la primera semana.— MiCo., XXVI (1956),
- 858 **Ayerra, F.** La elección y sus tiempos.— MiCo., XXVI (1956), 89-103.
- 859 **Basabe, E.** Expansión de los "Ejercicios" en la Iglesia: Trabajo compuesto c de los 884 documentos del "Enchiridion Exercitiorum".— MiCo., XXV (327-383.
- 860 **Calveras, J.** El examen y los exámenes de los Ejercicios.— MiCo., XXVI (1956)
- 861 **Calveras, J.** La inspiración de los Ejercicios.— EstEc., 30 (1956), 391-414.
- 862 **Calveras, J.** Sentido de los ejercicios en el sistema espiritual de San Igna Cfr. ficha 728.
- 863 **Call, N.** El amor divino en los Ejercicios.— MiCo., XXVI (1956), 151-164.
- 864 **Encinas, A. M.** Espíritu de oración y familiaridad con Dios.— MiCo., XXVI (41-52.
- 865 **González Hernández, L.** Las Banderas, los Binarios y las tres maneras de humil MiCo., XXVI (1956), 105-111.
- 866 **Granera, J. M.** Sentir con la Iglesia (Ambientación histórica de unas fo Reglas).— MiCo., XXV (1956), 203-235.
- 867 **Hernández, E.** Discreción de espíritus.— MiCo., XXVI (1956), 53-87.
- 868 **Hernández, E.** La discreción de espíritus en los ejercicios de S. Ignacio.— ficha 668.
- 869 **Hernández, E.** La elección de los ejercicios de S. Ignacio.— Cfr. ficha 669.
- 870 **Iparraquirre, Ig.** Los Nervios de los Ejercicios.— MiCo., XXVI (1956), 23
- 871 **Iturriaz, J.** Fruto supremo de los Ejercicios. Elementos y modo de consegu MiCo., XXVI (1956), 223-234.
- 872 **Larrañaga, V.** La mística en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loy MiCo., XXVI (1956), 247-283.
- 873 **Larrañaga, V.** Tres ideas claves de la espiritualidad ignaciana a través de si de ejercicios.— Cfr. ficha 700.
- 874 **Lima Vaz, Cl. de.** Discrição e amor a proposito da "eleição" inaciana nos cicios".— Cfr. ficha 766.
- 875 **Olazarán, J.** Confianza cristiana y ejercicios de San Ignacio de Loyola.— C ficha 673.
- 876 **Raig Giranella, J.** El conocimiento interno en los Ejercicios espirituales.— C XXVI (1956), 113-130.
- 877 **Sánchez Céspedes, P.** Las Virtudes y el Principio y Fundamento.— MiCo., (1956), 285-297.
- 878 **Sala.** La Santa Misa y los Sacramentos en los Ejercicios.— MiCo., XXVI (213-222.
- 879 **Solana, J.** Jesucristo en la Primera Semana de los Ejercicios.— MiCo., (1956), 165-176.
- 880 **Suquia Gicaechea, A.** La preparación de Directores de Ejercicios.— Lu., V (317-341.
- 881 **Tegerina, A.** Deseo, atención y docilidad a las gracias y dones de Dios.— XXVI (1956), 131-149.
- 882 **Valleja Nágera, A.** El "Libro de los Ejercicios" visto por un psicoterapeuta.— XV (1956), 15-26.
- 883 **Velázquez, F.** La ascética de los ejercicios de San Ignacio.— Cfr. ficha 671

15 PASTORAL CON INTELECTUALES Y OBREROS

- 884 **Botana, G.** Experiencias en los barrios obreros.— NoPJ., X (1956), 38-41.

16 ACTUALIDADES

- 5 Botano, G. Experiencias en los barrios obreros.— Cfr. ficha 884.
- 6 Cordijn, J. La J.O.C. mundial a Roma.— NaPJ., X (1956), 1-16.
- 7 Digesto Catequístico: El Congreso Catequístico Internacional de Amberes.— Cfr. ficha 842.
- 8 Sánchez Aliseda, C. Boletín pastoral.— Salm., 3 (1956), 249-278.
- 9 Santos, A. Primer congreso nacional de perfección y apostolado.— Cfr. ficha 713.
- 10 Zallés, I. A. La Enseñanza religiosa en Balivia.— RIE., XV (1956), 142-146.

X LITURGIA

1 DOCTRINA

- 1 Azcárate, A. El Papa Pío XII y la liturgia.— RLA., XXI (1956), 37-42.
- 2 Born, Ag. Vida litúrgica, fundamento de la vida cristiana.— RBib., XVIII (1956), 157-159.

4 SACRAMENTOS

- 3 Avila, B. Simbalismo sacramental. La señal de la Cruz.— RLA., XXI (1956), 12-16.

5 MISA

- 4 Arrieto, R. La Santa Misa, reina de las devociones.— RLA., XXI (1956), 107-110.
- 5 Rossi, Mons. C. Principios, caracteres y límites de la participación del pueblo en la Santa Misa.— RBib., XVIII (1956), 160-163.

7 AÑO LITURGICO

- 5 Antonelli, F. Importancia y carácter personal de la Liturgia de la Semana Santa.— RLA., XXI (1956), 1-7.
- 7 Zunzunegui, J. Notas históricas-litúrgicas del nuevo "Ordo Hebdomadae Sanctae".— Lu., V (1956), 30-35.

10 ARTE SAGRADO

- 3 Koepe, F. R. Adaptação da Música Sacra aos Tempos Modernos, segundo a Enciclica "Musicae Sacrae Disciplina".— REcB., XVI (1956), 306-319.
- 9 O. y L. Arte Sagrado y Arte moderno.— RLA., XXI (1956), 151-152.
- 10 Simões, M. Por uma autêntica Música sagrada.— Bro., LXIII (1956), 257-267.
- 1 Veoloso, A. O surrealismo na arte religiosa.— Bro., LXII (1956), 643-658.

11 ACTUALIDADES

- 2 Aguilor, J. A. de P. España y el movimiento litúrgico.— Arb., XXXIII (1956), 489-511.
- 3 Roig, J. F. Congreso de Liturgia en Barcelona.— RLA., XXI (1956), 76-78.
- 4 El Primer Congreso Internacional de Pastoral litúrgica.— RBib., XVIII (1956), 232-233.
- 5 O. y L. Primer Congreso Internacional de Liturgia.— RLA., XXI (1956), 149-150.

Imprimi potest: F. Zaragazi, S. I., Praepositus Provincialis Argentiniensis —
Nihil obstat: M. A. Fiorito, S. I., censor deputatus ad hoc, apud S. Michaëlem,
31/VII/1957.

Registra de la propiedad intelectual 318.411 — Queda hecha el depósito que
marca la ley 11.723.





Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1386

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY

